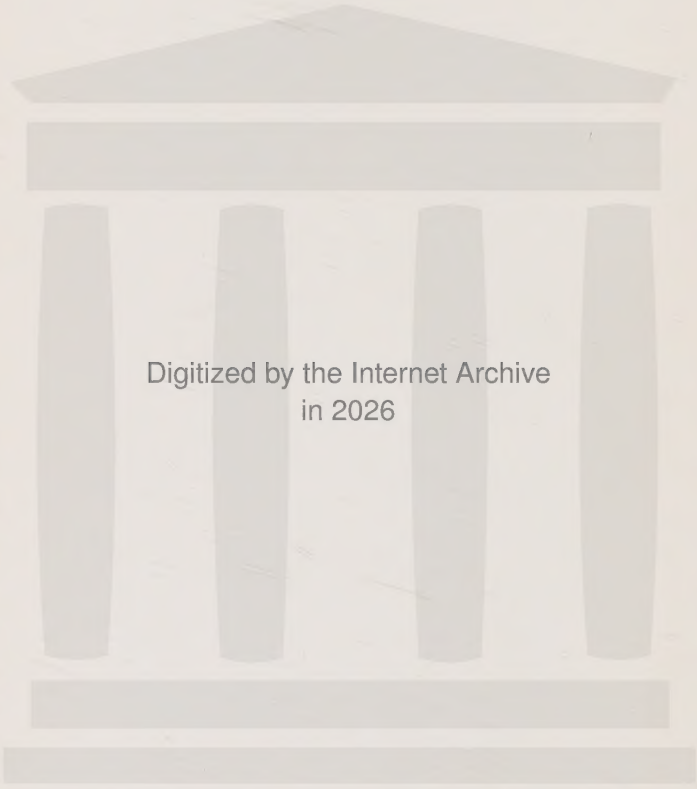
SCHOLA RELIGIONIS PACIFICA
CONDITA A.D. 1904
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1961_27

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER UND
WERNER GEORG KÜMMEL

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

27. Jahrgang

+ INDEX 1959-1961

1961

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

74344

n.F. v.27
1961

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1961

Alle Rechte vorbehalten. Fotomechanische Vervielfältigungen zum innerbetrieblichen oder beruflichen Gebrauch sind nur nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommen 1959 und des Zusatzabkommens 1960 erlaubt. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiegebühren beim Börsenverein des Deutschen Buchhandels e. V. entrichtet, so ist für jedes Fotokopierblatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu entrichten.

Printed in Germany

Satz und Druck H.Laupp jr Tübingen

INHALT

Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige
Von Professor Dr. *Ernst Jenni*, Basel/Schweiz 1, 197

Die Petrus-Rom-Frage
Von Professor D. *Erich Dinkler*, Bonn 33

Christentum und Humor
Von Professor D. Dr. *Hans Freiherr von Campenhausen*, Heidelberg . . 65

Literatur zum Thomasevangelium
Von Professor D. *Ernst Haenchen*, Münster/Westf. 147, 306

Dreißig Jahre Dekalogforschung
Von Professor Dr. *Johann Jakob Stamm*, Wabern bei Bern/Schweiz 189, 281

Missionswissenschaft 1953–1960
Von Professor D. *Walter Holsten*, Mainz 240

Christliche Erziehung?
Von Dr. *Hannelis Schulte*, Ziegelhausen über Heidelberg 339

KURZBERICHTE

Die Religion in Geschichte und Gegenwart
Referent: Professor D. *Martin Schmidt*, Oberursel 83

Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt
Referent: Professor D. *Heinz-Horst Schrey*, Berlin 84

A. C. Bouquet: Biblischer Alltag
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel*, Marburg/Lahn 85

Gerhard Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit
Referent: Professor D. Dr. *Heinrich Karpp*, Bad Godesberg 86

Paul Jacobs: Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen
Referent: Professor D. *K. G. Steck*, Frankfurt/Main 86

Reallexikon für Antike und Christentum
Referent: Professor D. *Rudolf Bultmann*, Marburg/Lahn 89

Lexikon für Theologie und Kirche
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel*, Marburg/Lahn . . 90, 179

Arie de Wilde: Die Bibel – kein Buch mit sieben Siegeln
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel*, Marburg/Lahn 90

Evangelisches Kirchenlexikon
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel*, Marburg/Lahn 91

Anna Hellersberg-Wendriner: Mystik der Gottesferne
Referent: Dr. *Rose Matz*, Marburg/Lahn 92

Das Neue Testament
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 94

Taschenbuch für das Wissenschaftliche Leben 1961
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 179

Claus Westermann: Umstrittene Bibel
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 179

New Testament Sidelights
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 180

Werner Georg Kümmel: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme
Referent: Professor D. *Erich Dinkler,* Bonn 181

Introduction à la Bible
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 184

Judentum, Urchristentum, Kirche
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 184

Patrologiae Cursus Completus
Referent: Professor D. Dr. *Heinrich Karpp,* Bad Godesberg 186

Eingegangene Literatur 268

Verzeichnis der besprochenen Werke 371

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Bultmann, Professor D. *Rudolf,* Marburg/Lahn. 89

Campenhausen, Professor D. Dr. *Hans Freiherr von,* Heidelberg 65

Dinkler, Professor D. *Erich,* Bonn 33, 181

Haenchen, Professor D. *Ernst,* Münster/Westf. 147, 306

Holsten, Professor D. *Walter,* Mainz 240

Jenni, Professor Dr. *Ernst,* Basel/Schweiz 1, 197

Karpp, Professor D. Dr. *Heinrich,* Bad Godesberg 86, 186

Kümmel, Professor Dr. *Werner Georg,* Marburg/Lahn 85, 90, 91, 94, 179, 180, 184

Matz, Dr. *Rose,* Marburg/Lahn 92

Schmidt, Professor D. *Martin,* Oberursel 83

Schrey, Professor D. *Heinz-Horst,* Berlin 84

Schulte, Dr. *Hannelis,* Ziegelhausen über Heidelberg 339

Stamm, Professor Dr. *Johann Jakob,* Wabern bei Bern/Schweiz 189, 281

Steck, Professor D. *K. G.,* Frankfurt/Main 86

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER UND
WERNER GEORG KÜMMEL

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

Systematisches Gesamtregister

1929 — 1961

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Zur Einführung

Aus Jahrgang 1 der Neuen Folge der

THEOLOGISCHEN RUNDSCHAU 1929

Im Oktober 1897 erschien das erste Heft der „Theologischen Rundschau", herausgegeben von Wilhelm Bousset. Mit ihm zusammen übernahm 1898 Wilhelm Heitmüller die Redaktion, und die beiden Freunde haben die Theologische Rundschau geleitet, bis sie 1917 unter dem Druck der Kriegsverhältnisse ihr Erscheinen einstellen mußte. Inzwischen sind W. Bousset und W. Heitmüller der Wissenschaft entrissen worden durch einen schmerzlich frühen Tod. Zu dem reichen Erbe an fruchtbringenden und wegeweisenden Arbeiten, das sie uns hinterlassen haben, gehört auch die Theologische Rundschau. Als deren Aufgabe war 1897 bezeichnet worden die Überbrückung der Kluft zwischen Theologie und Kirche, zwischen der wissenschaftlichen Arbeit und dem praktischen Amt.

Diese Aufgabe besteht in unverminderter Dringlichkeit weiter; denn jene Spannung zwischen Wissenschaft und kirchlicher Praxis gehört zum Wesen der protestantischen Kirche, zum Wesen der christlichen Religion, solange der christliche Glaube nicht ein isoliertes Lebensgebiet sein will, sondern den ganzen Menschen mit seinem Denken und Wollen zu umfassen beansprucht, und solange christlicher Glaube sich auf die Schrift, ein Dokument der Geschichte, gründet. Denn solange wird er nie die Wissenschaft entbehren können, die das Lesen und Verstehen der Schrift ermöglicht, und die die immer im Glauben angelegte Besinnung des Menschen und kritische Auseinandersetzung mit all seinem Denken und Wollen ausdrücklich vollzieht. Solange aber das der Fall ist, solange wird auch jene Spannung bestehen bleiben. Aber die Konflikte, die aus ihr erwachsen, werden auch solange nur zur Kräftigung des Glaubenslebens führen, als sie zum Anlaß für die Besinnung darauf werden, daß theologische Wissenschaft nichts

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

anderes sein kann als der Vollzug des im Glauben schon angelegten Denkens im Dienste des Glaubens, und daß der Glaube und damit das kirchliche Leben sich nicht von der Arbeit des Gedankens isolieren kann, wenn es nicht verkümmern und fremden Mächten verfallen soll.

Wie die ersten Herausgeber so sehen auch wir einen Weg zur Erfüllung der bezeichneten Aufgabe darin, die Vielen über den Gang der wissenschaftlichen Arbeit zu orientieren, die nicht selbständig an ihr — wenigstens nicht auf allen ihren Gebieten — teilnehmen können. Deshalb schrieben wir ganz im Sinne der alten Theologischen Rundschau an unsere Mitarbeiter:

„Bei der Bewegtheit und Fülle des heutigen religiösen und theologischen Lebens ist es für den einzelnen unmöglich, in der weitschichtigen Literatur den Überblick nicht zu verlieren und einen Weg für eigenes Studium zu finden. Da möchte die Theologische Rundschau helfend eingreifen, indem sie ihre alte Aufgabe neu aufnimmt: über die Problematik und über die Tendenzen in der theologischen Wissenschaft und ihren Grenzgebieten kritisch zu berichten und das von der Wissenschaft Erarbeitete allen denen nutzbar zu machen, die für Leben und Beruf Gewinn daraus ziehen wollen. Wir denken in erster Linie an Geistliche, Religionslehrer und theologisch interessierte Laien, denen die Berufspflichten nicht erlauben, sich eingehend mit den vielen Fragen zu beschäftigen, an denen sie doch nicht achtlos vorübergehen dürfen. Ihnen möchten wir mit der Theologischen Rundschau ein Mittel an die Hand geben, das sie in den Stand setzt, sich allseitig und umfassend über die Problemlage auf allen theologischen Wissensgebieten zu orientieren, und zugleich möchten wir ihnen damit den Anstoß geben, sich selbständig in dies oder jenes wichtige Werk oder in das eine oder andere Gebiet zu vertiefen.

Wir verzichten auf Einzelbesprechungen und auf Sammelreferate, die nur eine Aneinanderreihung von Einzelrezensionen sind. Darüber hinausgehend wollen wir ein zusammenfassendes Bild über Stand, Fortgang und Entwicklung der Forschung auf den verschiedenen theologischen Wissensgebieten geben, indem wir aus der Literatur, die über einzelne Probleme vorliegt, das Beachtenswerte herausgreifen und kritisch darüber berichten. Dadurch

ist gewährleistet, daß der Leser mit dem wirklich bedeutsamen Schrifttum bekannt wird, während alles Unwesentliche von vornherein beiseite bleibt. In diesem Sinne sind natürlich Besprechungen einzelner wichtiger Werke nicht ausgeschlossen."

Die erste „Einführung" 1897 schloß mit dem Satz, daß die Theologische Rundschau nicht in den Dienst einer einzelnen theologischen oder kirchlichen Richtung gestellt werden solle. Das Gleiche ist auch unsere Absicht; von ihr geleitet sahen wir uns nach Mitarbeitern um und teilten ihnen folgendes mit:

„Zur Verwirklichung dieses umfassenden Programms ist als Mitarbeiter jeder willkommen, dem der Ernst und die Wahrhaftigkeit der theologischen Wissenschaft am Herzen liegt. Nicht die Zugehörigkeit zu einer Richtung oder Schule ist für die Gewinnung der Mitarbeiter maßgebend, sondern die sachliche Eignung. Vor allem erwarten wir von unseren Mitarbeitern, daß sie im Bewußtsein ihrer Verantwortung der Wissenschaft gegenüber ans Werk gehen, um die Diskussion der verhandelten Probleme ernsthaft zu fördern."

Wir sind uns klar darüber, daß eine solche Absicht nie rein durchführbar ist. Denn in keiner geschichtlichen Situation gibt es einen absolut neutralen Standpunkt, sondern immer ist jede Äußerung von vornherein irgendwie qualifiziert. Auch können natürlich die Herausgeber ihre Verantwortung nur tragen, wenn sie bei der Auswahl der Mitarbeiter ihr Urteil walten lassen. Aber in jeder geschichtlichen Situation muß das Urteil neu gewonnen werden und darf nicht durch Bindung an überlieferte Parteigegensätze bestimmt sein. So wenig wir uns also unser persönliches Urteil über die sachliche Eignung der Mitarbeiter, die ja nie einfach nach bloß formalen Gesichtspunkten festgestellt werden kann, nehmen lassen können, so sehr sind wir doch überzeugt, daß die alten Richtungsgegensätze ihren Sinn weithin verloren haben. Wir glauben auch, daß unsere und unserer ersten Mitarbeiter Namen es bezeugen, daß wir weder einem charakterlosen Synkretismus einer angeblichen Synthese huldigen, noch auch einfach einer neuen Richtung dienen wollen, sondern daß wir aus der Tradition, aus der wir herkommen, die fruchtbaren Motive festhalten und in dem neuen Leben,

das unsere Theologie erregt, die Kräfte pflegen wollen, die wir für zukunftsreich halten. Wir glauben, daß wir unser Ziel am besten dadurch erreichen, daß wir nicht wie die alten Herausgeber einen großen Stab von Mitarbeitern und Freunden im Titel der Theologischen Rundschau anführen, sondern einige wenige Fachvertreter nennen, die nicht nur ihren Namen hergeben, sondern sich mit uns in die Verantwortung teilen, und ohne deren Rat wir in keinem Falle verfahren wollen. Es versteht sich von selbst, daß Freiheit und Verantwortung jedes einzelnen Mitarbeiters für seinen Beitrag davon nicht berührt werden.

Seit diese „Einführung" geschrieben wurde, hat sich die Theologische Rundschau erneut einen festen Platz innerhalb der internationalen Zeitschriften erworben. Nach einer 4jährigen Zwangspause wurde 1948 das Erscheinen fortgesetzt. Für den allzu früh verstorbenen Mitbegründer Hans von Soden trat Erich Dinkler in den Herausgeberkreis ein. Walter Baumgartner wirkt fort als Berater für die alttestamentliche Berichterstattung. Werner Georg Kümmel trat 1957 in den Herausgeberkreis ein und betreute seither hauptsächlich die „Kurzbesprechungen". Diese wurden eingeführt, um gelegentlich Einzelwerke wie Lexika, Festschriften, Bibliographien, neue Zeitschriften etc., die sich schwer in fachgebundenen Forschungsberichten eingliedern lassen, gesondert und rascher zu würdigen. Jedoch werden auch in Zukunft die Forschungsberichte im Vordergrund stehen. Der Einbeziehung der internationalen Literatur wird weiterhin Bedeutung geschenkt werden.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Systematisches Gesamtregister 1929-1961

Band 1 - 27

Die bibliographischen Angaben beziehen sich auf Jahrgang, Heft und Seitenzahl

Altes Testament und Judentum

Abramowski, Rudolf: Vom Streit um das Alte Testament (9/2, 1937, S. 65—93).

Baumgartner, Walter: Der Kampf um das Deuteronomium (1/1, 1929, S. 7 bis 25).

– Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft (2/5, 1930, S. 287—307).

– Die israelitische Weisheitsliteratur (5/5, 1933, S. 259—288).

– Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte (8/4, 1936, S. 179 bis 222).

– Ein Vierteljahrhundert Danielforschung (11/2, 1939, S. 59—83; 11/3, S. 125—144; 11/4, S. 201—228).

– Ras Schamra und das Alte Testament (12/5/6, 1940, S. 163—188; 13/1/2, 1941, S. 1—20; 13/3/4, S. 85—102; 13/5/6, S. 157—183).

– Der palästinische Handschriftenfund (17/4, 1948/49, S. 329—346; 19/2, 1951, S. 97—154).

– Eine alttestamentliche Forschungsgeschichte (25/2, 1959, S. 93—110).

Begrich, Joachim: Zur Hebräischen Metrik (4/2, 1932, S. 67—89).

Bentzen, Aage: Skandinavische Literatur zum Alten Testament 1939—1948 (17/4, 1948/49, S. 273—328).

Bertram, Georg: Zur Septuaginta-Forschung (3/5, 1931, S. 283—296; 5/3, 1933, S. 173—186; 10/2, 1938, S. 69 bis 80; 10/3, S. 133—159).

Eißfeldt, Otto: Die literarkritische Arbeit am Alten Testament in den letzten 12 Jahren (10/5, 1938, S. 255 bis 291).

– Die neueste Phase in der Entwicklung der Pentateuchkritik (18/2, 1950, S. 91—112; 18/3, S. 179—215; 18/4, S. 267—287).

Fohrer, Georg: Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (19/4, 1951, S. 277—346; 20/3, 1952, S. 193 bis 271; 20/4, S. 295—361).

Galling, Kurt: Geschichte Israels (2/2, 1930, S. 94—128).

– Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung (6/6, 1934, S. 355—373).

Haller, Max: Ein Jahrzehnt Psalmforschung (1/6, 1929, S. 377—402).

Horst, Friedrich: Die Kennzeichen der hebräischen Poesie (21/2, 1953, S. 97 bis 121).

Humbert, Paul: Die neuere Genesis-Forschung (6/3, 1934, S. 147—160; 6/4, S. 207—228).

Jenni, Ernst: Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige (27/1, 1961, S. 1—32; 27/2, S. 97—146).

Kahle, Paul: Der Alttestamentliche Bibeltext (5/4, 1933, S. 227—238).

– Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch (17/3, 1948/49, S. 201—216).

Köhler, Ludwig: Der Dekalog (1/3, 1929, S. 161—184).

– Amos-Forschungen von 1917 bis 1932 (4/4, 1932, S. 195—213).

– Alttestamentliche Theologie (7/5, 1935, S. 255—276; 8/2, 1936, S. 55 bis 95; 8/5, S. 247—284).

Kuhl, Curt: Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung (5/2, 1933, S. 92 bis 118).

– Das Hohelied und seine Deutung (9/3, 1937, S. 138—167).

– Neuere Hesekiel-Literatur (20/1, 1952, S. 1—26).

– Neuere Literarkritik des Buches Hiob (21/3, 1953, S. 163—205; 21/4, S. 257 bis 317).

– Vom Hiobbuche und seinen Problemen (22/4, 1954, S. 261—316).

– Zum Stand der Hesekiel-Forschung (24/1, 1957/58, S. 1—53).

Lods, Adolphe: Israelitische Opfervorstellungen und -bräuche (3/6, 1931, S. 347—366).

Robinson, Theodore H.: Neuere Propheten-Forschung (3/2, 1931, S. 75 bis 103).

Stamm, Johann Jakob: Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung (23/1, 1955, S. 1—68).

– Dreißig Jahre Dekalogforschung (27/3, 1961, S. 189—239; 27/4, S. 281—305).

Thyen, Hartwig: Die Probleme der neueren Philo-Forschung (23/3, 1955, S. 230—246).

Wevers, John W.: Septuaginta-Forschungen (22/2, 1954, S. 85—138; 22/3, S. 171—190).

Neues Testament

Bauer, Walter: Johannesevangelium und Johannesbriefe (1/2, 1929, S. 135 bis 160).

Biehl, Peter: Zur Frage nach dem historischen Jesus (24/1, 1957/58, S. 54 bis 76).

Bultmann, Rudolf: Zur Geschichte der Paulus-Forschung (1/1, 1929, S. 26 bis 59).

– Urchristentum und Religionsgeschichte (4/1, 1932, S. 1—21).

– Neueste Paulusforschung (6/4, 1934, S. 229—246; 8/1, 1936, S. 1—22).

– Reich Gottes und Menschensohn (9/1, 1937, S. 1—35).

– Zum Thema: Christentum und Antike (16/1—3, 1944, S. 1—20; 21/1, 1953, S. 1—14; 23/3, 1955, S. 207—229).

Dahl, Nils Alstrup: Die Theologie des Neuen Testaments (22/1, 1954, S. 21 bis 49).

Dibelius, Martin: Zur Formgeschichte der Evangelien (1/3, 1929, S. 185 bis 216).

– Zur Formgeschichte des Neuen Testaments (3/4, 1931, S. 207—242).

Gräßer, Erich: Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart (26/2, 1960, S. 93—167).

Grobel, Kendrick: Amerikanische Literatur zum Neuen Testament seit 1938 (17/2, 1948/49, S. 142—156).

Gutbrod, Walter: Aus der neueren englischen Literatur zum Neuen Testament (11/5/6, 1939, S. 263—277; 12/1/2, 1940, S. 1—23; 12/3/4, S. 73 bis 84).

Haenchen, Ernst: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929—1956 (23/4, 1955, S. 295—335).

– Neuere Literatur zu den Johannesbriefen (26/1, 1960, S. 1—43; 26/3, S. 267—291).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

– Literatur zum Thomasevangelium (27/2, 1961, S. 147—178; 27/4, S. 306—338).

Iber, Gerhard: Zur Formgeschichte der Evangelien (24/4, 1957/58, S. 283 bis 338).

Kümmel, Werner Georg: Textkritik und Textgeschichte des Neuen Testaments 1914—1937 (10/4, 1938, S. 206—221; 10/5, S. 292—327; 11/2, 1939, S. 84 bis 107).

– Das Urchristentum (14/3/4, 1942, S. 81—95; 14/5/6, S. 155—173; 17/1, 1948/49, S. 3—50; 17/2, S. 103—142; 18/1, 1950, S. 1—53; 22/2, 1954, S. 138—170; 22/3, S. 191—211).

Lindeskog, Gösta: Nordische Literatur zum Neuen Testament 1939—1949 (18/3, 1950, S. 216—238; 18/4, S. 288 bis 317).

Lohmeyer, Ernst: Die Offenbarung des Johannes 1920—1934 (6/5, 1934, S. 269—314; 7/1, 1935, S. 28—62).

– Vom urchristlichen Abendmahl (9/3, 1937, S. 168—194; 9/4, S. 195—227; 9/5, S. 273—312; 10/2, 1938, S. 81 bis 99).

Purdy, Alexander C.: Das Neue Testament in der amerikanischen Theologie (3/6, 1931, S. 367—386).

Schelkle, Karl Hermann: Zur neueren katholischen Exegese des Neuen Testaments (14/5/6, 1942, S. 173 bis 199).

Schlier, Heinrich: Zur Mandäerfrage (5/1, 1933, S. 1—34; 5/2, S. 69—92).

Schniewind, Julius: Zur Synoptiker-Exegese (2/3, 1930, S. 129—189).

Schulz, Siegfried: Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft (26/3, 1960, S. 209—266; 26/4, S. 301—334).

Windisch, Hans: Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu: Die außerchristlichen Zeugnisse. Die Christusmythe (1/4, 1929, S. 266—288; 2/4, 1930, S. 207—252).

– Urchristentum (5/3, 1933, S. 186 bis 200; 5/4, S. 239—258; 5/5, S. 289 bis 301; 5/6, S. 319—334).

Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte

Abramowski, Rudolf: Das Schicksal der Ostkirche I. (10/2, 1938, S. 99—132).

Barth, Peter: Fünfundzwanzig Jahre Calvin-Forschung (6/3, 1934, S. 161 bis 175; 6/4, S. 246—267).

Benz, Ernst: Die Erforschung der Kirchengeschichte des Ostens (18/1, 1950, S. 53—69; 19/4, 1951, S. 346 bis 365; 20/2, 1952, S. 162—174; 21/3, 1953, S. 205—223; 22/4, 1954, S. 354—368).

Beyer, Hermann Wolfgang: Luthers Bibelübersetzung (1/5, 1929, S. 313 bis 360).

Brunner, Peter: Neuere Bonaventura-Forschungen (2/4, 1930, S. 253—286).

– Die deutsche Thomas-Ausgabe (11/1, 1939, S. 54—58).

Campenhausen, Hans von: Neuere Literatur zur alten Kirchengeschichte (2/5, 1930, S. 308—332; 6/1, 1934, S. 1—32).

– Neuere Augustin-Literatur (17/1, 1948/49, S. 51—72).

– Griechische Kirchenväter und Verwandtes (22/4, 1954, S. 316—354).

Dinkler, Erich: Die Petrus-Rom-Frage (25/3, 1959, S. 189—230; 25/3, S. 289—335; 27/1, 1961, S. 33—64).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dörries, Hermann: Fünfzehn Jahre Augustin-Forschung (1/3, 1929, S. 217 bis 240).

Foerster, Erich: Die Aufklärung in der Theologie des 19. Jahrhunderts (10/6, 1938, S. 329—357).

Günther, Rudolf: Über die abendländische Heiligenlegende (3/1, 1931, S. 18—48).

Hermelink, Heinrich: Ein Jahrhundert Elisabethforschung (4/1, 1932, S. 21 bis 38).

– Die neuere Lutherforschung (7/2, 1935, S. 63—85; 7/3, S. 131—156).

– Innerkirchliche Reformbewegungen im deutschen Katholizismus der Gegenwart (12/5/6, 1940, S. 189—235).

– Zur Theologie Luthers (15/1—3, 1943, S. 13—55).

– Übersicht über katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart (19/1, 1951, S. 76—96; 20/1, 1952, S. 72—103).

Karpp, Heinrich: Altchristliche Literaturgeschichte (14/5/6, 1942, S. 199 bis 236; 15/1—3, 1943, S. 1—13; 15/4—6, S. 81—104; 17/2, 1948/49, S. 156—161).

– Darstellungen der alten Kirche (17/1, 1948/49, S. 73—96).

– Konstantin der Große und die Kirche (19/1, 1951, S. 1—21).

– Buße und Ablaß in Altertum und Mittelalter (21/2, 1953, S. 121—136).

– Neue Konstantin-Darstellungen (22/3, 1955, S. 247—258).

– Lateinische Patristik (24/3, 1957/58, S. 253—273; 26/4, 1960, S. 335—354).

Klostermann, Erich: Altchristliche Literatur I. (9/5, 1937, S. 313—328).

Köhler, Walther: Die neuere Zwingli-Forschung (4/6, 1932, S. 329—369).

Lorenz, Rudolf: Augustinliteratur seit dem Jubiläum von 1954 (25/1, 1959, S. 1—75).

Maurer, Wilhelm: Humanismus und Reformation (3/1, 1931, S. 49—74; 3/2, S. 104—145).

Onasch, Konrad: Christentum und Kirche im Kiever Rußland (24/4, 1957/58, S. 339—359).

Sell, Friedrich: Geschichtserlebnis und Geschichtsanschauung (9/2, 1937, S. 94—135).

– Motive, Methoden und Ideen des Bismarckschen Kulturkampfes (9/4, 1937, S. 228—272).

Teufel, Eberhard: Die „Deutsche Theologie" und Sebastian Franck im Lichte der neueren Forschung (11/5/6, 1939, S. 304—315; 12/3/4, 1940, S. 99 bis 129).

– Täufertum und Quäkertum im Lichte der neueren Forschung (13/1/2, 1941, S. 21—57; 13/3/4, S. 103—127; 13/5/6, S. 183—197; 14/1/2, 1942, S. 27—52; 14/3/4, S. 124—154; 15/1—3, 1943, S. 56—80; 17/2, 1948/49, S. 161—181; 20/4, 1952, S. 361—370).

Wolf, Ernst: Neuere Arbeiten zur Kirchengeschichte des Mittelalters (9/1, 1937, S. 35—64; 10/3, 1938, S. 160—186; 10/4, S. 221—242; 11/5/6, 1939, S. 278—303; 12/1/2, 1940, S. 24—47; 12/3/4, S. 85—98; 14/1/2, 1942, S. 1—26; 14/3/4, S. 96—123).

Zelm, Walter: Das Schicksal der Ostkirche II. Russische Christenheit (11/1, 1939, S. 1—27).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Systematische Theologie

Bornkamm, Heinrich: Der verborgene und der offenbare Gott (16/1—3, 1944, S. 38—52).

Dell, August: Wilhelm Herrmanns theologische Arbeit (1/2, 1929, S. 81 bis 109).

Diem, Harald: Das eschatologische Problem in der gegenwärtigen Theologie (11/4, 1939, S. 228—247).

Fahrenbach, Helmut: Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung (24/1, 1957/58, S. 77—99; 24/2, S. 105—135).

Foerster, Erich: Kirche wider Kirche (4/3, 1932, S. 131—170).

Gogarten, Friedrich: Karl Barths Dogmatik (1/1, 1929, S. 60—80).

Herrigel, Hermann: Die moderne Welt und das Christentum (18/3, 1950, S. 238—259).

Jacob, Günter: Die Krise der Predigt als Problem der theologischen Anthropologie (8/6, 1936, S. 315—343).

– Gericht oder Skepsis (10/1, 1938, S. 1—23).

Link, Wilhelm: „Anknüpfung", „Vorverständnis" und die Frage der „Theologischen Anthropologie" (7/4, 1935, S. 205—254).

Løgstrup, Knud Eiler: Systematische Theologie (23/3, 1955, S. 259—293; 25/2, 1957, S. 111—148).

Metzke, Erwin: Anthropologie der Geschlechter (22/3, 1954, S. 211—241).

Niemeier, Gottfried: Heiligsprechung oder Heiligung? (12/1/2, 1940, S. 48 bis 72).

Ruttenbeck, Walter: Theologie und Wirklichkeit (4/3, 1932, S. 170—194; 4/4, S. 241—258; 4/5, S. 259—290).

Schrey, Heinz-Horst: Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie (10/1, 1938, S. 23—56).

– Ernst Troeltsch und sein Werk (12/3/4, 1940, S. 130—162).

– Sozialethische Literatur des Auslandes (17/3, 1948/49, S. 216—271).

– Die Wiedergeburt des Naturrechts (19/1, 1951, S. 21—75; 19/2, S. 154 bis 186; 19/3, S. 193—221).

– Die Kirche und die soziale Frage (21/1, 1953, S. 15—62).

– Rechtfertigung und Geschichte (24/2, 1956, S. 170—185; 24/3, S. 199—238).

– Neuere Literatur zur Ethik (26/4, 1960, S. 355—373).

Schumann, Friedrich Karl: Neue Wege der Apologetik? (1/4, 1929, S. 289 bis 312).

– Das Problem der christlichen Ethik (2/6, 1930, S. 400—441; 3/6, 1931, S. 387—417).

– Zum Problem der christlichen Ethik (11/3, 1939, S. 164—200).

Steck, Karl Gerhard: Neuere Lehrbücher der katholischen Moraltheologie (24/2, 1957/58, S. 136—169).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Praktische Theologie

Allwohn, Adolf: Das liturgische Problem (3/3, 1931, S. 147—178).

Birtner, Herbert: Die Probleme der Orgelbewegung (4/1, 1932, S. 39—66; 4/2, S. 122—130).

Enke, Willi: Die Bedeutung der medizinischen Psychologie für die Seelsorge (3/1, 1931, S. 1—17).

Faber, Hermann: Neuere homiletische Probleme (1/2, 1929, S. 110—134).

– Religionspädagogische Probleme (6/1, 1934, S. 33—60; 6/2, S. 96—129; 6/3, S. 175—206).

– Probleme der religiösen Erziehung und Unterweisung (10/6, 1938, S. 358 bis 373).

Harbsmeier, Götz: Theologie und Liturgie (20/3, 1952, S. 271—293).

– Gottesdienst und Geschichte (21/3, 1953, S. 223—256; 22/1, 1954, S. 50 bis 84; 23/1, 1955, S. 68—91; 25/3, 1959, S. 251—280).

Koch, Georg: Zu Geschichte und Stand der religiösen Volkskunde im Zusammenhang der allgemeinen Volkskunde (8/2, 1936, S. 96—128; 8/3, 146 bis 166).

Lueken, Wilhelm: Zur Gesangbuchreform der Gegenwart (2/6, 1930, S. 363—399; 19/3, 1951, S. 252—275).

Merz, Georg: Die Lehre vom Heiligen Geist und von der Kirche in der Predigt der Gegenwart (7/3, 1935, S. 157—184).

Moser, Hans Joachim: Kirchenmusik und musikalische Liturgik (1/6, 1929, S. 423—435).

Schmidt, Martin: Zu kirchlichen und religiösen Fragen der Gegenwart (11/4, 1939, S. 247—262; 12/5/6, 1940, S. 236—257; 14/1/2, 1942, S. 53—80; 15/4—6, 1943, S. 104—138).

– Aus Kirche und Zeitgeschehen (20/2, 1952, S. 175—189; 21/4, 1953, S. 341 bis 351).

– Aus Kirche und Welt (24/3, 1957/58, S. 239—252).

Schulte, Hannelis: Christliche Erziehung? (23/4, 1955, S. 336—369; 25/3, 1959, S. 336—351; 27/4, 1961, S. 339 bis 369).

Trillhaas, Wolfgang: Die Stimme der heiligen Schrift und die Stimme der Zeit (8/6, 1936, S. 344—367).

Missionswissenschaft

Freytag, Walter: Aus zwanzig Jahren deutscher Missionsliteratur (5/1, 1933, S. 52—68; 5/2, S. 118—130).

Holsten, Walter: Missionswissenschaft 1933—1952 (20/2, 1952, S. 105—149; 21/2, 1953, S. 136—161).

– Missionswissenschaft der letzten Jahre (23/2, 1955, S. 93—205).

– Missionswissenschaftliche Literatur (seit 1955) (25/2, 1959, S. 173—187; 25/3, S. 231—250).

– Missionswissenschaft 1953—1960 (27/3, 1961, S. 240—267).

Schlyter, Herman: Das heutige Missionsdenken in Skandinavien (20/2, 1952, S. 150—162).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Kirchenrecht

Soden, Hans von: Reich, Staat und Kirche im neuen deutschen Recht (2/1, 1930, S. 1—25).

– Der Deutsche Evangelische Kirchenbund (3/5, 1931, S. 297—318).

– Die Verfassungen der deutschen evangelischen Landeskirchen von 1919 bis 1933 (5/5, 1933, S. 335—373).

Wehrhahn, Herbert: Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933—1945 (18/1, 1950, S. 69—90; 18/2, S. 112—147; 19/3, 1951, S. 221—252).

Christliche Archäologie und Kunstgeschichte

Dinkler, Erich: Literaturbericht zur Christlichen Archäologie 1938—1953 (21/4, 1953, S. 318—340).

– Die Petrus-Rom-Frage (25/3, 1959, S. 189—230; 25/3, S. 289—335; 27/1, 1961, S. 33—64).

Günther, Rudolf: Zur Geistes- und Kunstgeschichte der Renaissance (1/6, 1929, S. 403—422).

– Altgermanische und deutsche Kunst (6/2, 1934, S. 69—95; 6/6, S. 325 bis 354; 7/1, 1935, S. 1—27).

Onasch, Konrad: Der abendländische Mensch und die Ikonen der Ostkirche (22/3, 1954, S. 241—259).

Religionsgeschichte

Frick, Heinrich: Über den Ursprung des Gottesglaubens und die Religion der Primitiven (1/4, 1929, S. 241—265; 2/2, 1930, S. 65—93).

– Mohammed-Biographien (6/5, 1934, S. 315—324).

– Literatur zur Religionswissenschaft (17/2, 1948/49, S. 97—103).

Günther, Rudolf: Die Externsteine nach dem neuesten Stand der Forschung (7/4, 1935, S. 185—204; 7/5, S. 277 bis 294; 8/1, 1936, S. 23—53).

– Streit um die Grabeskirche in Jerusalem als Streit um die Externsteine (8/3, 1936, S. 167—178).

Krönert, Georg: Edda- und Saga-Bearbeitungen deutsch (11/2, 1939, S. 107 bis 124).

Leeuw, Gerardus van der: Sündenbekenntnis (10/4, 1938, S. 201—206).

Ott, Emil: Die Religion innerhalb der Rassen- und Völkerkunde (13/5/6, 1941, S. 198—213).

Peuckert, Will-Erich: Deutsche Volkskunde (13/1/2, 1941, S. 58—84; 13/3/4, S. 128—156).

Schomerus, H. W.: Die Lebensauffassung der Nordgermanen zur Zeit ihrer Christwerdung (16/1—3, 1944, S. 52—76).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Philosophie

Anz, Wilhelm: Fragen der Kierkegaard-interpretation (20/1, 1952, S. 26—72; 26/1, 1960, S. 44—79; 26/2, S. 168 bis 205).

Beth, Karl: Die moderne Religionspsychologie (4/6, 1932, S. 310—328; 5/1, 1933, S. 35—52).

Frank, Erich: Die Philosophie von Jaspers (5/5, 1933, S. 301—318).

Gadamer, Hans-Georg: Erich Frank: Philosophical Understanding and Religious Truth (18/3, 1950, S. 260—266).

Köhler, Walther: Geschichtsphilosophie (8/2, 1936, S. 70—95; 8/3, S. 129 bis 145).

Krüger, Gerhard: Die Aufgabe der Hegelforschung (7/2, 1935, S. 86 bis 130; 7/5, S. 294—318).

– Martin Heidegger und der Humanismus (18/2, 1950, S. 148—178).

Löwith, Karl: Grundzüge der Entwickelung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie (2/1, 1930, S. 26—64; 2/5, S. 333—361).

– Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert (5/3, 1933, S. 131—172; 5/4, S. 201 bis 226).

– Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie (7/6, 1935, S. 349—372).

– Zur neuesten Nietzsche-Forschung (10/3, 1938, S. 187—199).

Ott, Heinrich: Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit (21/1, 1953, S. 63—96).

Rudberg, Gunnar: Zum Poseidonios-Problem (4/2, 1932, S. 90–122).

Schrey, Heinz-Horst: Leben, Geschichte, Existenz (16/1—3, 1944, S. 20—37).

Allgemeines

Campenhausen, Hans von: Christentum und Humor (27/1, 1961, S. 65—82).

Dell, August: Die Gottlosenbewegung und die kirchliche Apologetik (4/4, 1932, S. 213—241; 4/5, S. 291—310; 4/6, S. 370—377).

Foerster, Erich: Die zweite Auflage von RGG (1/5, 1929, S. 361—375).

– Selbstbiographien von Theologen (2/3, 1930, S. 190—198).

– Biographien von Kirchenführern (8/4, 1936, S. 223—245).

Jacob, Günter: Kreuz und Reich (7/6, 1935, S. 319—348).

Keller, Adolf: Das Internationale Sozialwissenschaftliche Institut der Stockholmer Weltkirchenkonferenz (2/3, 1930, S. 199—205).

Kneser, Hans: Die neue Situation der Naturwissenschaften (8/5, 1936, S. 285—313).

Krafft, Eva: Bücher für Laien (10/1, 1938, S. 56—68).

Matz, Rose: Christliche Motive bei Elisabeth Langgässer, Graham Greene, Gertrud von Le Fort und George Bernanos (19/2, 1951, S. 186—192).

– Zum Werk Thomas Manns (25/2, 1959, S. 149—172).

Ott, Emil: Trieb und Geist in der psychotherapeutischen Literatur (3/3, 1931, S. 179—205).

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

– Das Unbewußte nach der Tiefenpsychologie (3/4, 1931, S. 243—282; 3/5, S. 319—346).
– Geschöpfliche Ordnungen und Regeln des Seelenlebens (6/1, 1934, S. 61 bis 68; 6/2, S. 130—146).
– Psychologisches zu Zeitfragen (9/6, 1937, S. 329—371).

Schmidt, Martin: Abendländische Entscheidung (10/4, 1938, S. 243—254).

Schrey, Heinz-Horst: Probleme der amerikanischen Soziologie (11/3, 1939, S. 145—163).

Sell, Friedrich C.: Der Krieg und das amerikanische Denken (17/2, 1948/49, S. 181—200).
– Kirche, Staat und Schule in den Vereinigten Staaten (18/4, 1950, S. 318 bis 338).

Teufel, Eberhard: Das Schrifttum zur 200-Jahrfeier der Georg-August-Universität in Göttingen im Jahre 1937 (11/1, 1939, S. 28—53).

Theologische Rundschau. Neue Folge. Unter Mitwirkung von Walter Baumgartner und Werner Georg Kümmel herausgegeben von Rudolf Bultmann und Erich Dinkler. Die Zeitschrift erscheint jahrgangsweise. Der Jahrgang umfaßt 4 Hefte. Abonnementspreis des Heftes DM 8.60, Einzelpreis des Heftes DM 10.—. Z. Z. erscheint der 28. Band.

Von der „Theologischen Rundschau" erschienen:

1897—1917 = 1. Folge, Jahrgang 1—20
1929—1944 = Neue Folge, Jahrgang 1—16
1948/49—1961, Jahrgang 17—27

Der Gesamtpreis der Jahrgänge 17—27 beträgt DM 249.60 einschl. Beiheft 1. Zu Angeboten über die noch lieferbaren Jahrgänge bis 1944 ist der Verlag auf Anfrage jederzeit gerne bereit.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

In meinem Verlag erschienene Werke von:

RUDOLF BULTMANN

Glauben und Verstehen

Gesammelte Aufsätze

1. Band

4., unveränderte Auflage. 1961. VI, 336 Seiten. Brosch. DM 14.—, Lw. DM 17.—

Der Band enthält folgende Aufsätze:

Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung — Welchen Sinn hat es von Gott zu reden? — Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten" — Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? — Zur Frage der Christologie — Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft — Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums — Kirche und Lehre im Neuen Testament — Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus — Zur Frage des Wunders — Das christliche Gebot der Nächstenliebe — Die Christologie des Neuen Testaments — Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament — Das Problem der „Natürlichen Theologie" — Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben

2. Band

3., unveränderte Auflage. 1961. VIII, 293 Seiten. Brosch. DM 13.20, Lw. DM 16.20

Der Band enthält folgende Aufsätze:

Krisis des Glaubens — Polis und Hades in der Antigone des Sophokles — Christus des Gesetzes Ende — Das Verständnis von Welt und Mensch im Griechentum und im Neuen Testament — Zur Frage der natürlichen Offenbarung — Adam wo bist du? — Anknüpfung und Widerspruch — Humanismus und Christentum — Gnade und Freiheit — Weissagung und Erfüllung — Das Christentum als orientalische und abendländische Religion — Das Problem der Hermeneutik — Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland — Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates — Formen menschlicher Gemeinschaft — Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur

3. Band

2., unveränderte Auflage. 1962. V, 212 Seiten. Brosch. DM 11.50, Lw. DM 15.—

Der Band enthält folgende Aufsätze:

Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament — Das deutsche Volk und Israel — Humanismus und Christentum — Weihnachten — Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung — Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament — Wissenschaft und Existenz — Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert — Die Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche in der Geschichte des Urchristentums — Ist voraussetzungslose Exegese möglich? — Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel — Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung — In eigener Sache — Gedanken über die gegenwärtige theologische Situation — Das Befremdliche des christlichen Glaubens — Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

RUDOLF BULTMANN

Geschichte und Eschatologie

1958. VIII, 188 Seiten. Brosch. DM 9.—, Lw. DM 12.50

Marburger Predigten

1956. VII, 226 Seiten. Brosch. DM 6.80, Lw. DM 9.80

Jesus

22.—24. Tsd. 1961. 184 Seiten. Brosch. DM 4.80, Lw. DM 6.80

Theologie des Neuen Testaments

4. Auflage 1961. XVI, 612 Seiten. Lw. DM 28.—

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

BESTELLZETTEL

Ich bestelle bei der Buchhandlung

aus dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

ab Jahrgang ..... zur Fortsetzung

Zur Ansicht auf 14 Tage Band 27, 1961, Heft 4

..... Probeheft kostenlos

.....Ex. Bultmann, Glauben und Verstehen I Lw./Brosch.

.....Ex. Bultmann, Glauben und Verstehen II Lw./Brosch.

.....Ex. Bultmann, Glauben und Verstehen III Lw./Brosch.

.....Ex. Bultmann, Geschichte und Eschatologie Lw./Brosch.

.....Ex. Bultmann, Marburger Predigten Lw./Brosch.

.....Ex. Bultmann, Jesus Lw./Brosch.

.....Ex. Bultmann, Theologie des N. T. Lw.

Name: .....

Anschrift: .....

Datum: ..... Unterschrift: .....

Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige*

Von Ernst Jenni

Die im hebräischen Kanon „frühere Propheten" genannten Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige sind in der Theologischen Rundschau bis jetzt noch nie in einem speziellen Forschungsbericht erfaßt worden (vgl. aber W. Baumgartner, Alttestamentliche Einleitung und Literaturgeschichte, ThR N.F. 8, 1936, S. 179–222, für die grundsätzlichen Fragen). Das vorliegende Referat kann deshalb nicht an einen Vorgänger anknüpfen. Obwohl die alttestamentliche Wissenschaft der Gegenwart noch in starkem Maße auf den früheren Arbeiten namentlich der zwanziger und dreißiger Jahre aufbaut, ist aus praktischen Gründen der Einsatzpunkt mit dem Jahre 1939 gewählt worden, um den Umfang des Referates nicht allzu groß werden zu lassen. Wichtigere frühere Literatur ist jeweils genannt, um die Kontinuität der Forschung und die Ausgangslage bei den einzelnen Problemen darzulegen. Berücksichtigt sind die wissenschaftlichen Arbeiten von 1939–1959, soweit sie sich mit den Einleitungsfragen oder mit der Exegese mehr oder weniger großer Abschnitte befassen. Im Rahmen des Möglichen wurden auch Arbeiten von 1960 aufgenommen. Nicht besprochen, wenn auch bisweilen genannt, sind die speziellen Beiträge zur Geschichte, Religionsgeschichte, Archäologie, Topographie und Chronologie, ebenso die textkritischen oder lexikographischen Arbeiten zu einzelnen Versen und Wörtern. In diesem etwas eingeschränkteren Sinne ist die Überschrift des Referates zu verstehen. Namentlich bei den Samuel- und Königsbüchern bleibt mit der Beschränkung auf die Einleitungsfragen eine größere Anzahl von Arbeiten außer Betracht, die für die Erklärung der genannten Bücher von Bedeutung sind, aber eher in einem Referat über die Geschichte Israels der Königszeit zu behandeln wären.

Einen kurzen Bericht über die Arbeit etwa dreier Jahrzehnte an den historischen Büchern hat N.H. Snaith 1951 in dem Sammelband der Society for Old Testament Study geliefert (The Old Testament and Modern Study, hrsg

---

* Abkürzungen nach RGG[3]

von H.H. Rowley, 1951, S. 84–105). Ferner hat H.-J. Kraus einen gedrängten Überblick über die Forschungsgeschichte von Wellhausen bis Noth geboten (Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, 1956, S. 411–416). Die Septuagintaforschungen hat J.W. Wevers in ThR 22, 1954, S. 85–138. 171–190, behandelt.

Inhalt: I. Kommentare. – II. Text und alte Übersetzungen. – III. Das deuteronomistische Geschichtswerk. – IV. Josuabuch. – V. Richterbuch. – VI. Samuelbücher. – VII. Königsbücher.

I. Kommentare

Félix-Marie Abel: Le livre de Josué (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem [= Jerusalem-B.]). Paris 1950, ²1958 (Einleitung und Anmerkungen von M. du Buit). Les Editions du Cerf. 88 bzw. 110 S. (1 Karte). – Bernhardus Johannes Alfrink: Josue uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (De Boeken van het Oude Testament [= BOT], Deel III/Boek 1). Roermond en Maaseik 1952. J.J. Romen & Zonen. 122 S. – Donato Baldi: Giosuè (La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate, hrsg. v. S. Garofalo [= LSB]). Turin 1952, ²1956. Marietti. XIV, 177 S. (Taf.). – [Bible du Centenaire] L'Ancien Testament. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introduction et notes. Tome II. Les Prophètes. Paris 1947. Société Biblique de Paris. XLII, 836 S. (Josué, S. 1–40; Les Juges, S. 41–84; Samuel, S. 85–183; Les Rois, S. 184–292). – Adrianus van den Born: Samuël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT IV/1). Roermond en Maaseik 1956. J.J. Romen & Zonen. 230 S. – Ders.: Koningen uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT IV/2). Roermond en Maaseik 1958. J.J. Romen & Zonen. 237 S. – Gino Bressan: Samuele (LSB). Turin 1954. Marietti. XVI, 739 S. (Taf.). – John Bright (– Joseph Richard Sizoo): The Book of Joshua (The Interpreter's Bible, hrsg. v. G.A. Buttrick [= IntB], Vol./II, 1953, S. 539–673). New York, Nashville. Abingdon-Cokesbury Press. – George B. Caird (– John C. Schroeder – Ganse Little): The First and Second Books of Samuel (IntB II, S. 853–1176). – Edouard Dhorme (Hrsg.): La Bible. L'Ancien Testament I (Bibliothèque de la Pléiade 120). Paris 1956. Librairie Gallimard. CXXIV, 1720 S. – J. Elizur – J.A. Seidmann: ספר יהושע עם פירוש ארצישראלי. Jerusalem ²1953. Rubin Mass. VII + 26 + 112 S. – J. de Fraine: Rechters – Ruth uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT III/2). Roermond en Maaseik 1956. J.J. Romen & Zonen. 162 S. – H. Freedman – Judah J. Slotki: Joshua and Judges (Soncino Books of the Bible, hrsg. v. A. Cohen = SBB). London & Bournemouth 1950. The Soncino Press. XVII, 333 S. – Salvatore Garofalo: Il Libro dei Re (LSB). Turin 1951. Marietti. X, 295 S. – C. van Gelderen: De Boeken der Koningen opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, III: II Koningen 5–17 (Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe Vertaling, hrsg. v. G. Ch. Aalders u. a. [= KV]). Kampen 1947, ²1956. J. H. Kok. 399 S. – Albert Gelin: Josué traduit et commenté (La Sainte Bible. Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec commentaire exégétique et théologique, hrsg. v. L. Pirot – A. Clamer [= LStB],

Tome III, 1949, ²1955, S. 7–133). Paris. Letouzey et Ané. – Willem Hendrik Gispen: De Boeken der Koningen opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, IV: II Koningen 18–25 (KV). Kampen 1956. J. H. Kok. 174 S. – Solomon Goldman: Samuel (SBB). London & Bournemouth 1951. The Soncino Press. XV, 361 S. – C. J. Goslinga: Het Boek der Richteren opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, 2 Bde. (KV). Kampen 1933/38, ²1951/52. J. H. Kok. 202 und 113 S. – Ders.: De Boeken Samuël opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, 2 Bde. (KV). Kampen 1948/1956. J.H. Kok. 356 und 335 S. – Karl Gutbrod: Das Buch vom Lande Gottes. Josua und Richter (Die Botschaft des Alten Testaments [= BAT], 10). Stuttgart 1951. Calwer Verlag. 281 S. – Ders.: Das Buch vom König. Das erste Buch Samuel (BAT 11). Stuttgart 1956. Calwer Verlag. VII, 256 S. – Ders.: Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel (BAT 11^{II}). Stuttgart 1958. Calwer Verlag. 290 S.–E. S. Hartum: ספר יהושע – שופטים. Tel-Aviv 1955. Yavneh. – Hans Wilhelm Hertzberg: Die Bücher Josua, Richter, Ruth übersetzt und erklärt (Das Alte Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk [= ATD], 9). Göttingen 1953 (²1959). Vandenhoeck & Ruprecht. 283 S. – Ders.: Die Samuelbücher übersetzt und erklärt (ATD 10). Göttingen 1956 (²1960). Vandenhoeck & Ruprecht. 342 S. – Yehezkel Kaufmann: ספר יהושע. Jerusalem 1959. Israel Res. Soc. IX, 282 S. – Peter Ketter: Die Samuelbücher übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt [= HBK], Bd. III/1). Freiburg i. Br. 1940. Herder. X, 319 S. – Ders.: Die Königsbücher übersetzt und erklärt (HBK III/2). Freiburg i. Br. 1953. Herder. X, 334 S. – A. Médebielle: Les livres des Rois traduits et commentés (LStB III, S. 327–800: Livres de Samuel [I et II des Rois], S. 329–561; Livres des Rois [III et IV des Rois, selon la Vulgate], S. 563–800). – James Alan Montgomery (– Henry Snyder Gehman): A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings (The International Critical Commentary). Edinburgh 1951. T. & T. Clark. XLVII, 575 S. – Jacob M. Myers (– Phillips P. Elliott): The Book of Judges (IntB II, S. 675 bis 852). – Friedrich Nötscher: Josua / Das Buch der Richter (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung. Echter Bibel. Das Alte Testament, hrsg. v. F.Nötscher [= EB]). Würzburg 1950. Echter Verlag. 71 und 83 S. – Martin Noth: Das Buch Josua (Handbuch zum Alten Testament, hrsg. v. O. Eißfeldt, 7). Tübingen 1938, ²1953. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). XVI, 122 bzw. 151 S. – Martin Rehm: Die Bücher Samuel / Die Bücher der Könige (EB). Würzburg 1949. Echter-Verlag. 124 und 135 S. – Louis Roussel: Le livre de Josué. Chapitres 1–12. Texte, Traduction, Commentaire (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier, VIII). Paris o. J. (1955). Presses Universitaires de France. 143 S. – M.H. Segal: ספרי שמואל. Jerusalem 1956. Kirjath Sepher. XII, 68 und 416 S. – Israel Wolf Slotki: Kings (SBB). London & Bournemouth 1950. The Soncino Press. XIII, 337 S. – Judah J. Slotki: s. Freedman. – Norman Henry Snaith (– Ralph W. Sockman – Raymond Calkins): The First and Second Books of Kings (IntB III, 1954, S. 1 bis 338). – R. Tamisier: Le livre des Juges traduit et commenté (LStB III, S. 135 bis 299). – Bonaventura Ubach: Josuè – Jutges – Rut (La Bíblia, versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat, Vol. IV). Monestir de Montserrat 1953. 381 S. – Ders.: I i II de Samuel (La Bíblia..., Vol. V). Monestir de Mont-

serrat 1952. 347 S. – Ders.: I i II dels Reis (La Bíblia..., Vol. VI). Monestir de Montserrat 1957. 366 S. – Roland de Vaux: Les livres des Rois (Jerusalem-B.). Paris 1949, ²1958. Les Editions du Cerf. 241 S. – Ders.: Les livres de Samuel (Jerusalem-B.). Paris 1953. Les Editions du Cerf. 247 S. (1 Karte). – Ders. (Hrsg.): La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Paris 1955. Les Editions du Cerf. XV, 1669 S. und 8 S. Karten. – Albert Vincent: Le livre des Juges. Le livre de Ruth (Jerusalem-B.). Paris 1952, ²1958. Les Editions du Cerf. 166 S. (1 Karte). – Wilhelm Vischer: Das Christuszeugnis des Alten Testaments, 2. Teil: Die Propheten, 1. Hälfte: Die früheren Propheten. Zollikon-Zürich 1942. Evang. Verlag A.G. 570 S. – Ders.: L'Ancien Testament témoin du Christ. II. Les premiers prophètes. Neuchâtel 1951. Delachaux et Niestlé. 619 S.

1. An ausführlichen, wissenschaftlichen, nicht in erster Linie für ein breites Publikum berechneten Kommentaren zu den Büchern Josua bis Könige ist in den vergangenen zwanzig Jahren sehr wenig erschienen. Das ist um so bedauerlicher, als auch schon in den früheren Jahrzehnten unsere Bücher selten eine eingehende und auf der Höhe der Wissenschaft stehende Kommentierung erfahren haben. Beim Josuabuch muß man vor 1938 bis auf den Kommentar von Steuernagel (²1923) zurückgehen, beim Richterbuch auf das englische Werk von Burney (²1920). Casparis Samuel-Kommentar, der einzige der Sellin-Reihe über die früheren Propheten, ist 1926 erschienen. Bei den Königsbüchern steht die Sache noch schlimmer. Wenn man von katholischen Werken (Šanda 1911–12, Landersdorfer 1927) und den knappen Anmerkungen Eißfeldts in Kautzsch-Bertholet (⁴1922) und Greßmanns in den „Schriften des Alten Testaments" (II/1, ²1921) absieht, reicht hier die Lücke von Kittels Kommentar in der Nowack-Reihe aus dem Jahre 1900 über fünf Jahrzehnte bis zum großen englischen Kommentar von Montgomery (– Gehman), der 1951 erschienen ist.

Damit haben wir auch schon das eine der beiden wichtigeren Kommentarwerke unserer Berichtsperiode genannt. Der 1949 verstorbene Verfasser, ein ausgezeichneter Semitist, hat hier ein reichhaltiges, ausgereiftes Alterswerk hinterlassen, das die Traditionen des „International Critical Commentary" würdig fortsetzt. Das bedeutet, daß der Schwerpunkt ganz auf dem Philologischen liegt. Sowohl in der Einleitung als auch im fortlaufenden Kommentar ist den textkritischen Fragen sehr viel Platz eingeräumt. Die sprachlichen Bemerkungen wie auch die historischen und archäologischen Erläuterungen ziehen das altorientalische Material sehr reichhaltig heran. Ausführlich sind auch die Literaturangaben und die auslegungsgeschichtlichen Notizen. In den literarischen Fragen bleibt M. gewöhnlich in den herkömmlichen Bahnen; nicht umstürzende Pionierarbeit, sondern sorgfältige Sichtung und feinfühlige Darstellung gesicherter Ergebnisse ist das Ziel des Verfassers. Weniger

ertragreich ist der Band im Hinblick auf die Form- und Traditionsgeschichte, während die theologischen Fragen überhaupt kaum je sichtbar gemacht werden. Hier bleibt auch nach der imponierenden Leistung Montgomerys noch genügend Raum für exegetische Arbeit.

Das andere wichtige Kommentarwerk, das unsere Berichtsperiode dominiert, ist der Josua-Kommentar von Noth, 1938 in erster, 1953 in zweiter, verbesserter Auflage erschienen. Diese Arbeit hat im Gegensatz zur eben genannten ziemlich revolutionierend gewirkt. Auf Ansätzen und Vorarbeiten bei Greßmann und vor allem bei Alt fußend, brachte sie ein neues, selbständiges Bild von der Entstehung des Josuabuches. Auf die Einzelheiten ist unten in Abschnitt IV einzugehen; es genüge hier der Hinweis auf die radikale Ablösung des Buches vom Pentateuch und dessen Quellenschriften sowie auf die konsequente Durchführung überlieferungsgeschichtlicher Einsichten, von denen die Betonung des ätiologischen Charakters der meisten Erzählungen in der ersten Hälfte des Buches am meisten Stoff für die Diskussion geboten hat. Die zweite Auflage brachte neben kleineren Veränderungen, u. a. der vollständigen Ausschaltung der P-Schicht (S. 10f. gegenüber S. XIVf. der ersten Auflage), vor allem eine Anpassung der Einleitung an die inzwischen vom Verfasser vorwärtsgetriebenen Thesen betreffend das deuteronomistische Geschichtswerk (1943) und den Pentateuch (1948). Anders als in Montgomerys Kommentar sind die philologischen und textgeschichtlichen Anmerkungen auf das Notwendigste beschränkt. Die Verhältnisse bei den alten Versionen und die Auslegungsgeschichte kommen wenig zur Sprache. Im Mittelpunkt der Auslegung steht die überlieferungsgeschichtliche Erklärung der Texte, verbunden mit der Bemühung, den sukzessiven Textzuwachs literarkritisch abzuheben. Einen besonderen Vorzug des Kommentars bildet die eingehende Behandlung der historisch-topographischen Fragen. Wie im International Critical Commentary, so treten auch hier, der Anlage des Eißfeldtschen Handbuches entsprechend, die theologischen Fragen fast ganz zurück.

Alle übrigen Kommentare der letzten beiden Jahrzehnte sind stärker oder ganz für Nichtfachleute geschrieben und verzichten daher auf einen ausführlichen gelehrten Apparat. Es ist sehr zu hoffen, daß nunmehr, nachdem in den letzten Jahren eine verhältnismäßig große Auswahl an kleinen oder mittleren Kommentaren für weitere Kreise angeboten worden ist, auch wieder die notwendigen großen wissenschaftlich-exegetischen Werke herausgebracht werden. Angezeigt sind für eine nähere oder fernere Zukunft die Reihe „Biblischer Kommentar, Altes Testament" (hrsg. v. M. Noth) und eine Neuherausgabe des von Sellin begründeten „Kommentars zum Alten Testament".

Im Folgenden besprechen wir, nach Sprachen geordnet, die populären,

aber doch mehrheitlich auch wissenschaftlich wertvollen Kommentare, unter denen die große Zahl der katholischen Arbeiten und das Fehlen skandinavischer Kommentare auffällt. Nicht erwähnt sind neue Übersetzungen ohne eigentlichen Kommentarcharakter und eine Reihe von Ein-Band-Kommentaren zum ganzen Alten Testament.

2. In *deutscher* Sprache sind von katholischer und von protestantischer Seite je zwei Kommentarwerke herausgebracht worden oder noch im Erscheinen begriffen. Wir beginnen mit den zeitlich früher einsetzenden katholischen Werken. Während die „Echter-Bibel" vollständig vorliegt (14 Einzelausgaben von 1947–51, dazu unveränderte Gesamtausgabe in vier Bänden 1955ff.), sind in „Herders Bibelkommentar" bis jetzt von den historischen Büchern 1940 die Samuelbücher und 1953 (posthum) die Königsbücher von Ketter erschienen.

Die Zielsetzung des Herderschen Kommentarwerkes, die praktische Auslegung „für das Leben", erlaubt kein richtiges Eingehen auf die textlichen und literarischen Fragen, wenn auch hin und wieder am Rande gewisse Probleme angedeutet sind. Abschnittweise wird die vollständige Übersetzung geboten; der jeweils anschließende, zusammenhängend erläuternde oder paraphrasierende Kommentar nimmt etwa den zwei- bis dreifachen Raum des Übersetzungstextes ein. Hin und wieder gibt der Verfasser Literaturhinweise und kurze Zitate anderer Ausleger; mehrmals taucht dabei auch F. Niebergalls Praktische Auslegung des Alten Testaments, III, 1922, auf. Neben den sachlichen, historischen und archäologischen Erläuterungen stehen homiletische Hinweise; auch der kirchlich-liturgische Gebrauch der Texte wird fortlaufend berücksichtigt. Allegorische Auslegung ist ziemlich selten (z. B. Kön., S. 54, zu 1. Kön. 6: „Sogar aus dem harten Gestein des für das religiöse Leben scheinbar unfruchtbaren Berichtes dieses sechsten Kapitels über die Anlage des Tempels weiß der heilige Franz von Sales zündende Funken zu schlagen, indem er den Grundriß des Tempels mit den drei Stufen der Erkenntnis Gottes im mystischen Tempel unserer Seele vergleicht"). In literarischen und historischen Fragen ist der Verfasser sehr konservativ. Das Ölwunder und die Totenerweckung des Elisa sind keine Legendendubletten; die Wundergeschichten gelten durchweg als geschichtlich (z. B. Kön., S.135f.; 207f.). Wenn auch der wissenschaftliche Ertrag des Kommentars entsprechend seiner Anlage gering ist, so bietet er doch dem Gemeindeglied reichhaltige und warmherzige Belehrung.

Stärker wissenschaftlichen Charakter hat die Echter-Bibel, wenn auch dort infolge der Raumbeschränkung eine das Allernotwendigste überschreitende exegetische Diskussion nicht möglich ist. Die Bücher Josua und Richter hat Nötscher (1950) bearbeitet, die Samuel- und Königsbücher stammen von Rehm (1949). Die Einleitung zu den Büchern ist sehr kurz gehalten. Die Über-

setzung, durch Überschriften in übersichtliche Abschnitte gegliedert, wird von knappen Anmerkungen zur Textgestalt begleitet. Die Erklärung in der Form von Anmerkungen von Vers zu Vers auf dem untern Teil der Buchseiten beansprucht ungefähr gleich viel Raum wie die Übersetzung. Infolge der gewählten Anordnung kommt neben der Einzelverserklärung die Gesamtbesprechung der Perikopen oder größeren Abschnitte etwas zu kurz. Auf Literaturangaben ist prinzipiell verzichtet.

Bei Nötscher finden wir eine bei aller Knappheit reichhaltige und gediegene Kommentierung und eine ausgezeichnete Übersetzung. In der Textkritik herrscht große Freiheit. Der masoretische Text ist durchaus nicht sakrosankt; es werden umfangreiche Korrekturen vorgenommen und Zusätze markiert. In den literarischen Fragen dagegen beweist N. große Vorsicht und Zurückhaltung. Sehr oft sind die Probleme nur erwähnt und die Lösungen offen gelassen. Gestalt und Umfang der Quellen des Josuabuches kennen wir nicht. Eine Aufteilung in deuteronomistische und andere Stücke läßt sich nicht einwandfrei durchführen. Dagegen gilt es als sicher, daß Jos. mit dem Pentateuch niemals verbunden war (S. 7). Beim Richterbuch ist die Zeit des Verfassers oder Redaktors, der die einzelnen Teile zu einem Ganzen vereinigt und mit dem von ihm geschaffenen Rahmen umschlossen hat, nur ganz allgemein auf die Königszeit festlegbar (S. 6). Die an sich schon undurchsichtige Chronologie des Buches bleibt eine ungelöste Frage; Harmonisierungsversuche (Gleichzeitigkeit mehrerer Richter usw.) bleiben unbefriedigend (S. 6 f.). Das Verhältnis der verschiedenen Formen der griechischen Übersetzung zueinander ist nicht hinreichend geklärt (S. 7). Dagegen schließen die Einleitung und die Anhänge wohl die Annahme aus, daß Ri. mit Jos. und Sam. ursprünglich eine Einheit gebildet hätten (S. 6). Die Aufteilung des Stoffes auf die Pentateuchquellen wird abgelehnt. In den einzelnen Perikopen rechnet N. da und dort bei Unausgeglichenheit mit Zusammenarbeitung verschiedener Überlieferungen, öfters in Frageform und meistens ohne Versuch, die Traditionen genauer voneinander abzugrenzen (vgl. zu Jos. 3, 8; 4, 2f. 15–19; 5, 4–7; 6, 1–25; 7, 1; 8, 1. 3–9; 9, 3; 10; 10, 12–15; 13–21; 15; 16–17; 17, 14 bis 18; 21, 5–9; 24; Ri. 4–5; 10, 6–16; 17–18; 19–21). Oft bleibt es auch unklar oder offen, ob der Ausleger Verbindung mündlicher Überlieferungen, Zusammenarbeitung schriftlicher Quellen oder nachträgliche Glossierung und Bearbeitung des Textes annimmt. Bezeichnend sind die Ausführungen zu Ri. 4. Das schwierige Nebeneinander Jabins und Siseras möchte N. am liebsten durch Annahme von Glossen (Jabin und Hazor in V. 2. 7. 17) beseitigen. „Ob diese Lösung angängig ist, bleibt aber eine offene Frage, zumal Jabin und Sisera auch Ps. 83, 10 in gleicher Verbindung erscheinen, vgl. 1. Sam. 12, 9. Immerhin wahrscheinlicher als die Verbindung einer Jabin- und Sisera-Tradition" (S. 18). Zu einer eindeutigen und sachgemäßen (traditions-

geschichtlichen) Auffassung können sich auch Goslinga, Tamisier und de Fraine (im Unterschied zu Gutbrod, Hertzberg und Myers) nicht durchringen. Eine ähnliche Zurückhaltung übt N. auch bei vielen umstrittenen historischen Fragen. Beim Sonnenwunder in Jos. 10, 12–14 werden einige rationalistische Erklärungen zitiert und als „nicht ganz befriedigend" abgelehnt. Wie der Tageslauf gehemmt wird, sagt der Text nicht (S. 33). Der konservative Standpunkt des Auslegers macht sich da und dort in Harmonisierungen geltend, wo die Kritik mit disparaten Traditionen rechnet. Das Verhältnis zwischen dem Bericht in Ri. 1 und der Darstellung der Landnahme in Jos. ist literarisch und sachlich nicht ganz geklärt, aber beide Darstellungen schließen sich doch wohl nicht aus (Ri., S. 8). Der Zug Gideons ins Ostjordanland (Ri. 8, 4–21) folgt zeitlich auf die vorher berichteten Ereignisse und gehört mit ihnen zusammen (S. 34). Das Auftreten der Moabiter neben den Ammonitern in Ri. 11 erklärt sich vielleicht mit einem moabitisch-ammonitischen Doppelunternehmen (S. 48).

Bei Rehm ist der Kommentar fast noch knapper gehalten. Er bringt wertvolle sachliche, historische und archäologische, auch religionsgeschichtliche Erläuterungen. Zu literarischen Fragen ist selten Stellung genommen. Die Verwendung von Quellen durch den zwischen 932 und 586 schreibenden Verfasser der Samuelbücher wird nur insoweit erwähnt, als dadurch gewisse Wiederholungen (2. Sam. 8, 16–18 und 20, 23–26) oder Unterbrechungen (1. Sam. 6, 15. 17f.; 10, 8; 2. Sam. 1, 18; 4, 4; 13, 37; 14, 25–27) verständlich werden. In 1. Sam. 8–12 sind zwei Berichte unter möglichster Schonung ihres Wortlautes ineinandergefügt (10, 26b. 27 werden dabei mit 11, 12f. zusammengenommen und als Rest eines Berichtes über die Vorgänge zwischen der Schlacht bei Jabes und der Aufrichtung des Königtums betrachtet). Die inhaltliche Differenz in der Darstellung von Sauls Königswahl hebt R. nicht hervor; die literarische Unterscheidung dient nur dazu, den glatten Ablauf der Ereignisse wieder herzustellen. Auch sonst hält der Kommentar eine ziemlich konservative Linie ein. Der Hinweis auf Salomo in 2. Sam. 7, 13 gilt als ursprünglich. In 2. Kön. 18,17–20, 19 wird die Möglichkeit, daß zwei parallele Darstellungen vorliegen, erwähnt, aber die Annahme einer zweimaligen Gesandtschaft für möglich gehalten. Vor allem bleiben die Widersprüche zwischen dem annalistischen Bericht in 18, 13–16 und der Erzählung in 18, 17ff. unter der harmonisierenden Nachzeichnung verborgen.

Aufs Ganze gesehen kommt sowohl bei Nötscher als auch bei Rehm neben der verhältnismäßig ausgiebig betriebenen Textkritik die Literarkritik und erst recht das tiefere Fragen nach dem Wesen und Werden der überlieferten Berichte und ihrem Verhältnis zur Geschichte zu kurz. Als solide Übersetzungen und Textbearbeitungen und dank der reichhaltigen Sacherläuterungen erfüllen aber die hier besprochenen Teile der Echter-Bibel ihre

Aufgabe hervorragend. Hertzbergs positivem Urteil über die beiden Bände (ThLZ 76, 1951, Sp. 92) kann nur zugestimmt werden.

Wenden wir uns nun den protestantischen Kommentaren zu. In der Reihe „Die Botschaft des Alten Testaments" des Calwer Verlags sind bis jetzt die Auslegungen von Jos.-Ri. (1951), 1. Sam. (1956) und 2. Sam. (1958) von Gutbrod erschienen. Obwohl diese Kommentare nicht in erster Linie wissenschaftliche Erkenntnisse vermitteln wollen, sondern in der guten Tradition der schwäbischen Bibelauslegung den Zeugnisgehalt der Texte für den Laien darzulegen suchen, verdienen sie hier doch Erwähnung wegen ihrer Aufgeschlossenheit gegenüber der literarischen und historischen Forschung. Die Übersetzung wird perikopenweise auf Grund eines in Jos.-Ri. meist stillschweigend, in 1. und 2. Sam. unter stärkerer Kenntlichmachung emendierten hebräischen Textes gegeben. Der Kommentar, etwa vier- bis fünfmal so umfangreich wie der Text, bietet nicht nur Anmerkungen von Vers zu Vers, sondern geht vom Gesamtabschnitt aus. So gelingt es, der Zielsetzung entsprechend, auch viel besser, die jeweilige „Mitte der Erzählung" oder den „Schlüssel zum Verständnis des Abschnittes" herauszustellen, um die die übrige Erklärung sich dann gruppiert. Die Archäologie (Jos. 6) und die historische Topographie (Jos. 13ff.) werden kaum berücksichtigt; dagegen ist der Ausleger mit den literarischen Problemen der Bücher wohl vertraut, wenn er auch mit Entscheidungen zurückhält (Pentateuch oder Hexateuch, Umfang des deuteronomistischen Geschichtswerkes). Durch das literarische Werden der Bücher bedingte Unstimmigkeiten, sich widersprechende Traditionen, Dubletten und Glossen werden dem Leser nicht verschwiegen. Anstelle einer Harmonisierung oder abschwächenden Apologetik tritt immer wieder der Hinweis auf die Menschlichkeit des Bibelwortes; die Fragen nach dem Werden der Überlieferung bleiben aber bewußt zurückgestellt hinter der Aufgabe, den Sinn und die Botschaft der jetzigen, nicht zufälligen Disposition zu erheben (vgl. z. B. Jos.-Ri., S. 11, 69f., 93, 172f., 185f., 207, 236, 275; 1. Sam. S. 8, 38, 48f., 52, 55f., 60f., 64, 79, 94, 143, 150f., 191, 212; 2. Sam., S. 8, 17, 236f.). Wenn auch hier nicht jeder Auslegungsversuch gleich überzeugend wirkt, so ist doch die grundsätzliche Art, wie die Brücke zwischen literarischer Kritik und Auslegung für die Gemeinde betrieben wird, dankbar zu begrüßen. Vielleicht müßte hier noch stärker eine „perspektivische" Auslegung Platz greifen, die das Zeugnis der Perikopen nicht nur auf die Letztgestalt des Textes, sondern auch auf die älteren Überlieferungseinheiten samt deren Umformungen bis zum Endstadium abstellt. Auch bei den Problemen der historischen Kritik, die allerdings lange nicht so scharf in Erscheinung treten, verfährt der Ausleger bei aller milden Konservativität (vgl. z. B. S. 127 zu 1. Sam. 16) selten apologetisch (nicht sehr glücklich wird die „Erneuerung" des Königtums zu Gilgal in 1. Sam. 11, 14 mit der Auslosung in Mizpa 10,

17ff. unter Zuhilfenahme einer fragwürdigen Etymologie aus dem Wörterbuch von Gesenius der 11. Auflage von 1883 harmonisiert, S. 83), sondern verweist auf die von der jetzigen Darstellung intendierte Botschaft (vgl. S. 89 bis 92 zu Jos. 10, 12–14). Eine Ätiologie ist daher für ihn nicht wie für andere Kommentatoren ein rotes Tuch (Jos.-Ri., S. 39f., 69f., 76). In Ri. 4 (S. 199) ist die Möglichkeit einer Verquickung der Sisera-Tradition mit der Jabin-Überlieferung durchaus zugegeben. Es zeigt sich hier, daß eine gute Theologie, welche von der Knechtsgestalt des Offenbarungswortes weiß und nicht Inspiration von Irrtumslosigkeit abhängig macht, sehr wohl Ergebnisse der kritischen Forschung aufnehmen kann und damit auch der Gemeinde mehr gibt als alle gequälten Versuche, die literarische Einheitlichkeit eines Textes oder die volle Historizität des Berichteten wenn immer möglich zu retten.

Während die bisher besprochenen Kommentare in wissenschaftlicher Hinsicht meist nur anderwärts gewonnene Ergebnisse weitervermitteln, bieten die Auslegungen von Hertzberg im „Alten Testament Deutsch" auch eigenständige Weiterarbeit. In der Auslegung der Samuelbücher noch stärker als bei Jos.-Ri. kommt auch die wissenschaftliche Diskussion verhältnismäßig reichlich zur Geltung, so daß diese Kommentare eine Art Mittelstellung zwischen populärer und fachwissenschaftlicher Auslegung einnehmen. So sehr diese Verbindung zweier Aufgaben zu begrüßen ist, so wenig wird man – mit dem Verfasser und den Herausgebern – sich im Zweifel darüber befinden dürfen, daß damit die Aufgabe der Kommentierungsarbeit noch nicht vollständig gelöst ist. Mit solchen für die „gebildeten Nichttheologen" bestimmten Werken allein wird der Theologe (und der Theologiestudent!) auf die Dauer nicht auskommen wollen und dürfen. Solange aber ein moderner umfassender Kommentar noch nicht existiert, wird man die vorliegenden Auslegungen gerne benützen. Im Aufbau folgen sie dem im ATD allgemein angewendeten Schema: Nach kurzer Einleitung wird abschnittweise eine Übersetzung mit Textanmerkungen geboten; der Kommentar dazu ist etwa viermal so umfangreich. Die literarischen Probleme sind nicht separat für sich behandelt, sondern immer in engem Zusammenhang mit der übrigen theologischen Auslegung, auch bei den im Samuelkommentar jeweils am Schluß der sieben Unterteile beigegebenen Anhängen über Aufbau und Entstehung der größeren Komplexe. Dadurch wird die rasche Orientierung über die vom Verfasser vertretenen Ansichten in den Einleitungsfragen etwas erschwert, zugleich aber auch dokumentiert, daß nicht in erster Linie die Entstehung der Texte, sondern ihr Zeugnisgehalt durch die Auslegung erarbeitet werden soll. Die enge Verbindung beider Fragestellungen ergibt sich dadurch fast automatisch, weil der Text in der Auslegung nicht nur flächenhaft, sondern in der vollen Tiefendimension seiner Überlieferungsgeschichte *und* der Geschichte seines Kerygmas zu sehen versucht wird. Öfter begegnet denn auch

der von H. eingeführte Begriff der „Nachgeschichte" eines Textes (Hertzberg, Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments, BZAW 66, 1936, S. 110–121). In den hauptsächlichen Einleitungsfragen hält H. die neuere Linie ein, wie sie vor allem in den Arbeiten von Alt, Rost und Noth zum Ausdruck gekommen ist. Die Pentateuchquellen setzen sich in Jos.-Kön. nicht mehr fort; der Schwerpunkt ist vom Literarkritischen auf das Überlieferungskritische verlegt. Immer wieder wird der Leser auf das Zusammentreten verschiedener Traditionen hingewiesen. Diese sind, oft noch erkennbar, ursprünglich an bestimmten Orten verhaftet (neben den Ätiologien in Jos. und Ri. z. B. auch 1. Sam. 16, 1–13 in Bethlehem, 1. Sam. 28 in Endor), bevor sie in größere, meist an Heiligtümern oder am Hof gebildete Komplexe übergehen: Gilgal, Mizpa, Bethel, Gibea, Jerusalem (vgl. etwa Jos.-Ri., S. 59, 67f., 72, 126, 248ff.; Sam., S. 100–103, 105, 173, 194ff.). An einigen Punkten versucht H. hinter den als „Festlegende" aufgefaßten Überlieferungen noch gewisse gottesdienstliche Begehungen zu erkennen, wie das bei Ri. 12, 34ff. (S. 216) schon längst gesehen worden war. Vgl. zu Jos. 3–4, S. 30 (nicht so weit gehend wie Kraus, s. u. IV, 2); Jos. 5, 10–12, S. 34; Jos. 6, S. 44; auch Jos. 7, 24–26, S. 55; es ist jedoch fraglich, ob die vorgebrachten Argumente (z. B. die Verwendung der Verba ʿābar und ʿālā) die Hypothese zu tragen vermögen. Abschließend sei noch hervorgehoben, daß die Kommentare von H. sich neben allen anderen Vorzügen auch durch eine intime Kenntnis des Landes und der Sitten seiner jetzigen Bewohner auszeichnen.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch der zweite Band von Vischers Christuszeugnis des Alten Testaments erwähnt, der nicht einen eigentlichen Kommentar darstellt, wohl aber zu den Büchern Jos.-Kön. eine Fülle ziemlich locker gefügter Bemerkungen und Deutungen gibt. Über die theologische Seite des Buches ist hier nicht zu referieren. In literarischen und archäologischen Fragen übernimmt V. weitgehend die Erkenntnisse von Alt (vgl. S. 19–25 zum Aufbau des Josuabuches) und scheut sich auch nicht, die kritischen Ansichten der Forschung vorzutragen (z. B. S. 31f. zur Eroberung von Ai, S. 92–94 zu Jephthas Gelübde).

3. In *holländischer* Sprache hatte von protestantischer Seite J. de Groot 1931 das Josuabuch und 1934–35 die Samuelbücher in der (nicht ganz vollendeten) Sammlung „Tekst en Uitleg" kommentiert. Aus unserer Berichtsperiode sind nur die beiden Reihen „Korte Verklaring der Heilige Schrift" der *gereformeerde* Theologen und „De Boeken van het Oude Testament" von katholischen Gelehrten zu besprechen.

Die verhältnismäßig umfangreichen Auslegungen von Goslinga, der 1927 schon einen Josuakommentar verfaßt hatte, von van Gelderen und von Gispen zeigen die Position der erzkonservativen Bibelauslegung. Das Rich-

terbuch ist nach Goslinga ein einheitliches, unter Verwendung älterer Nach richten wahrscheinlich von Samuel verfaßtes oder auf dessen Initiative zu rückgehendes Werk. Nur die vier letzten Wörter von 18, 30 müssen als spätere Zufügung betrachtet werden. Die Ergebnisse der kritischen Forschung werden von der dogmatischen Grundposition aus abgelehnt; eine eingehendere Dis kussion kommt nur mit dem Gesinnungsgenossen Mulders (s. Lit. zu V) zu stande, dessen Vorschlag, für c. 1–16 und 17–21 zwei Autoren (aus den ersten Jahren Davids bzw. Sauls) anzunehmen, abgewiesen wird (S. 22–25).

Wissenschaftlich beachtenswerter ist die Kommentarreihe „De Boeken van het Oude Testament". Sie erinnert im Aufbau an die Echter-Bibel und bietet wie diese eine Übersetzung, darunter zweispaltig die etwas mehr als die Hälfte des Raumes einnehmenden kommentierenden Anmerkungen, jedoch keinen besonderen Apparat zum Text. Die Einleitung ist jeweils ausführlicher gestaltet; auch sonst geben hebräische Wörter in Umschrift (mit beigefügter Übersetzung) und eingestreute Literaturangaben dem Ganzen einen stärker fachwissenschaftlichen Anstrich, ohne daß darunter die Lesbarkeit für Laien leiden müßte. Von unseren Büchern sind erschienen: Jos. (Alfrink 1952), Ri. (de Fraine, 1956), Sam. und Kön. (van den Born, 1956 und 1958).

Alfrink behandelt die Textfragen nur ganz am Rande. Er nimmt nur die notwendigsten Emendationen vor, scheidet dagegen eine ganze Anzahl von Glossen aus. Unerwartet großen Platz nimmt die Literarkritik ein. Hier bemüht sich A. um eine genaue Scheidung zwischen dem Anteil des Buchautors, R (Redaktor) genannt, und demjenigen der von ihm benützten älteren Quellen. Die von A. ohne jede Auseinandersetzung mit anderen Exegeten vorgelegte Analyse (S. 8–10), ergänzt durch eine Zusammenstellung der von R ausschließlich oder mit Vorliebe gebrauchten Vokabeln (S. 10–12), macht in vielen Fällen einen sehr subjektiven Eindruck. Noch schwerer wiegt, daß der Verfasser glaubt, nach der Art der vor Jahrzehnten gerne betriebenen Methode mit der Literarkritik allein die Entstehung des Josuabuches aufzeigen zu können und die überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkte vernachlässigt. Sonst würde er nicht den Erzählungen in 4, 9. 20; 5, 9; 8, 28; 9, 27 die ätiologische Spitze abbrechen und die Verse dem Redaktor zuschreiben. Auch müßte die ursprüngliche Selbständigkeit der verschiedenen Traditionen schärfer herauskommen. So beseitigt z. B. A. die chronologische Schwierigkeit, daß die Kundschaftergeschichte in 2, 16. 22 mit den Angaben von 1, 10f. und 3, 2 nicht zusammenstimmt, einfach durch Versetzung von 1, 10. 11a nach 3, 1a (S. 21. 27). Sachgemäßer wäre wohl das Rechnen mit zwei verschiedenen und unausgeglichenen Auffassungen in der Überlieferung.

Über die Zeit, in der die von R benützten Quellen entstanden sind, erfahren wir nur sehr wenig. Um so genauer dagegen wird die Zeit des Redaktors festgelegt. Aus den R zugeschriebenen Angaben über die kanaanäischen Enkla-

ven (15, 63; 16, 10; 17, 11f.), die von David oder Salomo dem Reich einverleibt worden sind, schließt A., daß der Redaktor zur Zeit Davids geschrieben hat. Genauer führen 11, 21 mit der seit Sauls Tod entstandenen Scheidung zwischen Juda und Israel und die Angabe in 15, 63, daß die Jebusiter nicht aus Jerusalem vertrieben werden konnten, auf die Zeit der Regierung Davids in Hebron vor der Eroberung Jerusalems. Das spezielle Interesse für die Leviten und für Transjordanien weist R als einen im Ostjordanland lebenden Leviten aus. Während so die Einleitungsfragen sehr eigenständig und im gesamten nicht befriedigend gelöst sind, bringen die Sacherklärungen manches Förderliche. Die historische Problematik tritt nicht stark hervor. Zum Sonnenwunder in 10, 12–15 gibt A. einen durch seine frühere Arbeit (s. Lit. zu IV) vorbereiteten langen Exkurs (S. 65–68).

Bei DE FRAINE kommen zum bereits geschilderten Aufbau der Kommentare dieser Reihe noch als Anhang fünf Seiten „Tekstverantwoording" (S. 129 bis 133) hinzu. In den Einleitungsfragen referiert der Verfasser über die Thesen älterer katholischer Autoren, über Moore, Eißfeldt, Lagrange, Burney, Desnoyers, Weiser und Cazelles (die Überlieferungsgeschichtlichen Studien von Noth sind nicht herangezogen), ohne selber eindeutig Stellung zu nehmen. Am ehesten scheint sich der Verfasser den Ausführungen von CAZELLES (s. u. V) anzuschließen. Der Kommentar ist sehr reichhaltig und weist die weiten Kenntnisse des Auslegers auch auf altorientalischem Gebiet aus. Manche Probleme sind allerdings etwas unscharf angepackt oder gelöst (z. B. S. 36: c. 4 Jabin entweder übernommen aus Jos. 11 oder ein Nachfolger des dort genannten Herrschers oder Emendation nach Lagrange: *mäläk haṣṣûr* „König von Tyrus"). Während die chronologischen Angaben des Buches als nicht zuverlässig angesehen werden (S. 10f.), bemüht sich der Verfasser bei anderen historischen Fragen manchmal um eine konservative Harmonisierung der auseinanderstrebenden Angaben (deren Existenz im allgemeinen durchaus gesehen wird), z. B. bei der Verschiedenheit der Eroberungsberichte in Ri. 1 gegenüber Jos. (S. 17), bei den Angaben über die Stadt Jerusalem (1, 8 und 21; 1, 8 bezieht sich auf die Eroberung des Jerusalemer Territoriums mit Ausnahme der jebusitischen Zionsfestung, S. 19); die Schwierigkeiten bereitende Nähe der Heimat Baraks in der Siseratradition, Kedesch in Naphthali, zur Hauptstadt des feindlichen Königs in der Jabintradition, Hazor, wird durch Versetzung von Hazor in die Nähe der Stadt Siseras, Charoscheth in Westgaliläa, gelöst (S. 37).

Am meisten Beachtung verdienen unter den Kommentaren dieser Reihe die von VAN DEN BORN, einem der Herausgeber der BOT, verfaßten Kommentare zu Sam. und Kön. Sie zeichnen sich durch umfassende Gelehrsamkeit, ausgiebige Literaturverwertung und eine sehr unbefangene Haltung in den literarischen und historisch-kritischen Fragen aus. Für die Textprobleme

(vgl. auch die Anmerkungen zum Text in den Anhängen, S. 228–230 bzw S. 225) sind bereits die Fragmente aus 4 Q benützt (s. u. II). In der Ablehnung der herkömmlichen Urkundentheorie (Budde, Benzinger, Smend, Hölscher Eißfeldt) gehört VAN DEN BORN zur neueren Schule. Gegen Noth werden abe die antimonarchischen Stücke über Sauls Königswahl nicht dem deuteronomistischen Verfasser des Buches zugerechnet (S. 8f.). Bei den Königsbüchern schließt sich der Kommentator im wesentlichen der Auffassung von Noth an (S. 10) und lehnt ein vordeuteronomistisches Königsbuch, aber auch eine synchronistische Chronik aus der Zeit Hiskias (so JEPSEN, s. u. VII) ab. Eine doppelte deuteronomistische Redaktion, die erste bald nach der Kultusreform Josias, die zweite im Exil, kommt ebenfalls nicht in Frage. Der deuteronomistische Autor gehört zum Kreis der Schüler Jeremias und hat in Palästina bald nach 587 geschrieben; ein jüngerer Kommentator hat noch Stücke wie 1. Kön. 8, 44–51; 2. Kön. 13, 4–6; 17, 7–33; 21, 7–15; 25, 22–30 in nachexilischer Zeit eingefügt. Zu erwähnen ist schließlich noch der Anhang zum Kommentar über die Königsbücher, in dem die wichtigsten altorientalischen Texte zu Kön. in Übersetzung abgedruckt sind (Inschriften von Mesa, Zakir Bar-Rekub, Siloahinschrift, assyrische Königsinschriften, babylonische Chronik, Jojachin-Tafeln aus Babylon).

4. In *englischer* Sprache sind, wenn wir einige einbändige Bibelkommentare übergehen, zwei vollständige Kommentarreihen erschienen: von jüdisch-konservativer Seite die „Soncino Books of the Bible" (1945–1951) und die amerikanische „Interpreter's Bible" (1952–1956).

Die *Soncino*-Ausgaben bringen in sehr schönem Druck nebeneinander den hebräischen Text und eine englische Übersetzung, begleitet von kurzen Anmerkungen zu den einzelnen Versen. Die kurzen Einleitungen und der Kommentar sind nicht für den Fachmann berechnet. Der hebräische Text wird prinzipiell nicht emendiert; literarkritischen Fragen wird kein Raum gegeben. Die starke Bindung an die Tradition zeigt sich etwa bei der Verfasserfrage. Jos. gilt als einheitliches, mit Ausnahme einiger kleiner späterer Zusätze von Josua verfaßtes Buch (S. XIII–XV). Das Richterbuch stammt von Samuel, der ältere Quellen verwendet hat (S. 152). Während bei Sam. der Autor unbekannt ist (S. IX), können größere Teile der Königsbücher von Jeremia zusammengestellt sein (S. XI). Wertvoll bleibt der Kommentar durch seine Verwertung der rabbinischen und späteren jüdischen Auslegungen.

Die *Interpreter's Bible* bietet in zwei Spalten nebeneinander die King James Version und die Revised Standard Version, darunter in zwei Abteilungen Anmerkungen zur Exegese und zur praktischen Auslegung, die von verschiedenen Autoren verfaßt sind. Diese Anmerkungen sind verhältnismäßig knapp gehalten. Dafür kommen die literarischen Fragen in den einleitenden Abschnitten ausführlicher zur Sprache.

Bright folgt in seiner übersichtlichen und eingehenden Einleitung zu Jos. zu einem guten Teil den Aufstellungen von Noth, grenzt sich aber in mehreren Punkten auch wieder selbständig von ihm ab. Auch er geht aus vom deuteronomistischen Josuabuch als einem Teil des deuteronomistischen Geschichtswerkes und untersucht dann das vordtr. Material und die nachdtr. Zusätze.

Das dtr. Josuabuch umfaßte nach Bright c. 1–12 (dtr. Bearbeitung in c. 1; 2, 9b? 10–11. 24b?; 3, 2–3. 4b. 7. 9b–10. 17b?; 4, 1a? 5. 12. 14. 21–24; 5, 1. 4–7; 6, 27?; 7, 5b?; 8, 1–2. 27? 30–35; 9, 1–2. 9b. 10. 24–25. 27b; 10, 1b? 8. 14b? 19b. 20? 25. 28 bis 43 (passim); 11, 3? 6? 8. 9? 10? 11. 12. 14. 15. 16–23; 12, 1–24); 13, 2–6; 14, 6–15 mit Noth vor 11, 23b einzusetzen); 22, 1–6 und c. 23, über Noth hinaus also auch Teile von c. 13 und 22. Von einer sekundären dtr. Hand sind c. 13–21 und bald auch c. 24 in das dtr. Geschichtswerk eingelegt worden. Dabei haben 13, 2–6 und 14, 6–15 ihre jetzige Stelle bekommen. Das ältere Material, das nicht nur in c. 2–12, sondern gegen Noth) auch in 1, 1–2. 10–11a erkennbar ist, scheint nicht später als im 9. Jh. schriftlich niedergelegt worden zu sein. Es ist gegen Noth und mit der Mehrzahl der älteren Autoren mit der pentateuchischen JE-Erzählung in Zusammenhang zu bringen, weil deren Landverheißungen und Stellen wie Num. 25, 1–5 (Israel in Schittim, vgl. Jos. 2,1) und 32,1–17. 20–27. 34–42 (Landbesitz der ostjordanischen Stämme) die Fortsetzung im Josuabuch wahrscheinlich machen. Auf eine Aussonderung der Anteile von J und E wird aber ganz verzichtet. Entgegen der älteren Auffassung und mit Noth findet dagegen Bright in c. 13–21 kein P-Dokument, sondern nur einige priesterliche Glossen. Dieser Komplex besteht aus zwei Reihen von Listen. Die Grenzlisten in 15, 1–12; 16, 1–3. 5–8; 17, 7–9; 18, 11–20; 19, 10–39 (ohne 13,15–31, gegen Noth) sind älter als Salomos Gaueinteilung in 1.Kön. 4. Dazu kommen die Städtelisten 15, 21–62; 18, 21–28; 19, 2–8. 41–45 und 13, 16–20. 25–27 (30–31). Sie stammen ebenfalls, wie auch die Listen in c. 20 und 21, aus dem 10. Jh., nicht aus der Zeit Josias, wie Alt und Noth behaupten. Zwischen dem 10. und dem 7. Jh. sind die Grenz- und Ortslisten zu einer Übersicht über die Einteilung des Landes verbunden worden, eingeleitet durch 14, 1a und abgeschlossen durch 19, 49 bis 50. Als Anhang dazu sind mit Noth die ostjordanischen Listen in 13, 15–31 zu betrachten. Auch eine verkürzte Form von c. 21 (Levitenstädte) könnte schon dazugehört haben. Ihre gegenwärtige Form erhielten die Kapitel durch den Deuteronomisten (Rahmen in 13, 1. 7; 21, 43–45), der aus dem Überblick über den Besitzstand eine Erzählung von der Landverteilung durch Josua (13, 7; 14, 1; 18, 2–10; 19, 51) gemacht hat. Von ihm stammen auch die neue Anordnung der Reihenfolge (zuerst die ostjordanischen Stämme; Josephstämme nach Juda) und wohl die Summenzahlen (13, 7; 18, 5. 6. 9; 19, 1. 10. 17. 24. 32. 40). Dazu kam anderes altes, meist Ri. 1 entsprechendes Material (15, 13–14. 15–19. 63; 16, 10; 17, 11–13. 14–18; 19, 47; 13, 13), das aus dem 10. Jh. stammt und nicht der jahwistischen Quelle angehört. Zu den nachdtr., priesterlichen Zusätzen endlich zählt Bright 3, 4a; 4, 10b? 13? 15. 19; 5, 10–12; 6, 19b. 24b; 7, 1. 18. 25; 9, 15b. 17–21. 27a; 13, 21b–22; 14, 1; 17, 2b? 3–4. 5–6?; 18, 1. 7a; 19, 51; ferner sind die c. 20–21 und 22, 9–34 priesterlich überarbeitet.

Vergleicht man seine Analyse mit derjenigen von Noth, so fallen als größere Differenzpunkte nur die (allerdings nicht weiter ausgebaute) Zurechnung der älteren Erzählungen in c. 1–12 zu JE und die Frühdatierung der Ortslisten in c. 13–19 auf. Darüber ist in den Abschnitten III und IV weiter zu handeln.

Weniger original und ausführlich sind die Beiträge zu Ri., Sam. und Kön. In den Einleitungsfragen bewegen sich Myers, Caird und Snaith zumeist in den herkömmlichen Bahnen der Literarkritik. Myers verfolgt die suk zessiven Stadien des Richterbuches von den mündlichen (vielleicht poetischen) und den schriftlichen (wahrscheinlich mit denjenigen des Pentateuchs zusammenhängenden) Quellen des 12.–10. bzw. 10.–8. Jhs. über das erste Richterbuch, das JE wahrscheinlich im 8. oder 7. Jh. zusammengestellt hat, zum deuteronomistischen Richterbuch (2, 6–16, 31, vielleicht noch ohne c. 9, die kleinen Richter und 3, 21) aus dem Ende des 7. Jhs. und zur nachexilischen Endredaktion. Hervorzuheben ist seine allerdings schwer beweisbare Vermutung, es ließen sich in den alten Erzählungen noch Spuren einer ursprünglich poetischen Abfassung aufzeigen (z. B. 6, 17–18. 30. 31; vgl. auch J. M. Myers, The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth, 1955). Caird unterscheidet in den Samuelbüchern einen älteren und einen jüngeren Erzählungsfaden, deren Autoren aber nicht mit J und E identisch sind. Im Gefolge von Pfeiffer betrachtet er 2. Sam. 7 als einen späten Midrasch. Zugrunde liegt ein Gedicht über die ewige Herrschaft der Nachkommen Davids (8b. 9a. 10a b α. 12. 14–16). Dazu kommt eine in schlechter Prosa abgefaßte Polemik gegen den Tempel und eine Verteidigung dagegen in V. 13. Snaith datiert die beiden deuteronomistischen Ausgaben der Königsbücher auf ca. 610 und 550.

5. Bei den *französischen* Kommentaren sind neben der protestantischen „Bible du Centenaire" die beiden katholischen Reihen „La Sainte Bible (ed. L. Pirot – A. Clamer)" und „Bible de Jérusalem" zu nennen, während die neue Übersetzung von Dhorme in der „Bibliothèque de la Pléiade" mit ihren knappen Anmerkungen die Einleitungsprobleme fast gar nicht berührt.

Die „Bible du Centenaire", gemeint ist das Jubiläum der 1818 gegründeten Société Biblique protestante de Paris, wurde in den Jahren 1916–1947 in Einzellieferungen herausgebracht und liegt jetzt in vier Bänden (davon ein Band NT) abgeschlossen vor. Die Beiträge der verschiedenen Mitarbeiter sind in der Gesamtausgabe nicht mehr gekennzeichnet: Jos. stammt von L. Gautier (1923), Ri. von A. Lods (1923), Sam. von J.-A. Maynard (1944) und Kön von A. Causse – Ch. Jaeger – A. Lods (1944). Das Werk, dessen Seele A. Lods gewesen ist, läßt sich nach Anlage und Gesamthaltung am ehesten mit der „Heiligen Schrift des Alten Testaments", herausgegeben von E. Kautzsch (– A. Bertholet, ^{4}1922), vergleichen. Wie diese bringt es zu jedem Buch eine kurze, hauptsächlich literarkritische Einleitung, eine Übersetzung des kri

isch revidierten Textes mit Apparat und einen knappen Kommentar in Anmerkungen, und ebenso sind die verschiedenen Quellen durch Randsiglen kenntlich gemacht. In Sam. sind J (mit der frühestens um 900 v. Chr. entstandenen großen Saul-David-Geschichte), E^1, E^2, R^{JE}, R^D und spätere Redaktoren beteiligt, wobei die Siglen J und E nicht Identität mit den Verfassern der früheren Bücher, sondern nur Zugehörigkeit zur selben Schule bedeuten. In den Königsbüchern haben deuteronomistische Redaktoren eine Reihe von älteren Quellen mit starker eigener Beteiligung kompiliert, zur Hauptsache schon vor dem Fall Jerusalems.

Aus dem noch nicht ganz vollständigen Kommentarwerk, das unter der Leitung von A. Clamer erscheint, hat uns Bd. III zu beschäftigen (^{1}1949, ^{2}1955). Es bietet den Vulgatatext und eine französische Übersetzung des Urtextes mit textkritischen Anmerkungen, letztere allerdings nur bei den Büchern Jos. und Ri., während sie bei Sam. und Kön. fehlen. Der Kommentar nimmt im Durchschnitt nicht ganz die untere Hälfte der Seiten ein, ist also ähnlich knapp wie bei der Echter-Bibel. Am wertvollsten ist wohl die Bearbeitung des Josuabuches durch Gelin. Die Einleitung zum ganzen Buch beschäftigt sich u. a. verhältnismäßig ausführlich mit der Analyse, die Noth in seinem Josuakommentar vorgelegt hat. Literarische und historische Probleme werden im allgemeinen gesehen und freimütig erörtert; die Antworten bleiben ohne revolutionierende Neuerungen im Rahmen der Exegese der neueren katholischen Autoren. In der Textkritik zeigt G. wohl von allen hier zu erwähnenden Kommentatoren die stärkste Neigung, an strittigen Stellen weitgehend den LXX-Text zu bevorzugen. Sowohl in den historischen und geographischen Erklärungen als auch in den Literaturhinweisen bietet der Kommentar auf engem Raum sehr gute Information. Recht brauchbar und in den Einzelheiten wohl fundiert ist die Bearbeitung des Richterbuches durch Tamisier. In den Einleitungsfragen übernimmt er im großen und ganzen die Aufstellungen von Cazelles (s. u. V, 1) mit dessen auffälliger Minimisierung des deuteronomistischen Anteils an der Redaktion des Buches. Als nicht mehr ganz auf der Höhe der moderneren katholischen Exegese stehend erweist sich der Kommentar von Médebielle zu den Samuel- und Königsbüchern. Die textlichen und literarischen Probleme treten hier zu stark zurück; wichtige neuere Literatur fehlt.

Eine wertvolle Bibelübersetzung mit knappen textkritischen und exegetischen Anmerkungen stellt die sog. „Bible de Jérusalem" dar. Sie ist von 1948–54 in 43 Einzelbroschüren, jeweils mit einer allgemeinen Einleitung zu den Büchern, von einem größeren Mitarbeiterkreis unter der Leitung der „Ecole Biblique de Jérusalem" herausgebracht worden. Eine einbändige Ausgabe der Bibelübersetzung mit verkürzten Einleitungen und Anmerkungen erscheint seit 1955. Die Bearbeitung der uns hier interessierenden Bücher

lag in der Hand ausgezeichneter Kenner Palästinas und seiner Geschichte: F.-M. Abel – M. du Buit (Jos., 1950, ²1958), A. Vincent (Ri., 1952, ²1958) und R. de Vaux (Sam., 1953; Kön., 1949, ²1958). Bei der Knappheit der Einleitungen und Anmerkungen konnten die literarischen Fragen meist nur angedeutet werden. Man konstatiert hier aber eine recht große Offenheit den Problemen gegenüber.

Verglichen mit den anderen Büchern war die Kommentierung des Josuabuches durch Abel allzu knapp. Die zweite Auflage in der Bearbeitung von du Buit hat hier das Bild geändert. Sowohl die historische Kritik an der kanonischen Darstellung der Eroberung Palästinas als auch die Literarkritik (doppelte deuteronomistische Redaktion) kommen jetzt im knappen Rahmen der Anlage der Sammlung erstaunlich frei zum Wort. Auch bei Vincent tritt die Bearbeitung der älteren, teilweise divergierenden Traditionen durch die deuteronomistische Redaktion gut heraus. Die Chronologie des Richterbuches wird ohne Harmonisierungsversuche aufgegeben. Sehr sorgfältig und reichhaltig ist die Kommentierung bei de Vaux. Die verschiedenartigen Traditionen werden als solche stehengelassen. Die allgemeine Annäherung an die Ergebnisse einer maßvollen Literarkritik ist nicht nur bei der Abgrenzung und Datierung der größeren literarischen Komplexe, sondern auch in zahlreichen Einzelheiten sichtbar. Instruktiv ist hier z. B. die Behandlung von 2. Sam. 7, 13 (als eines den Zusammenhang sprengenden Zusatzes) oder der zwei bzw. drei Berichte über den Feldzug Sanheribs gegen Jerusalem (2. Kön. 18, 13–16 neben 18, 17–19, 9a. 36–37 parallel zu 19, 9b–35), besonders wenn man den Kommentar von Médebielle zu den betreffenden Stellen danebenhält.

Sehr eigenwillig und aufs Ganze gesehen kaum förderlich ist der Kommentar von Roussel zu Jos. 1–12. Er gibt Vers für Vers den hebräischen Text in Umschrift, die französische Übersetzung und einen Kommentar mit grammatikalischen und sachlichen Erklärungen ohne Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur. Die Urteile über die Ungeschicklichkeiten der Erzähler und die Unwahrscheinlichkeit des Berichteten sind unnötig scharf und ermüdend.

6. An *italienischen* Kommentaren sind die Arbeiten von Baldi (Jos., 1952; ²1956), Bressan (Sam., 1954) und Garofalo (Kön., 1951; ²1956), die in der katholischen Reihe „La Sacra Bibbia" (ed. S. Garofalo) erschienen sind, zu erwähnen. Bei Baldi, dem Herausgeber des Enchiridion locorum sanctorum (1926), liegt das Schwergewicht auf den historisch-topographischen Angaben. Hier ist, zum Teil in größeren Exkursen, eine reichhaltige Information zusammengetragen und durch ein geographisches Register bequem zugänglich gemacht. Auch mehrere Karten und Bildtafeln sind dem Werk, wie auch dem Sam.-Kommentar von Bressan, beigegeben. Der Text wird je auf

egenüberliegenden Seiten in italienischer Übersetzung und in der Version der ulgata gebracht. Erstere ist mit einem textkritischen Apparat versehen; zur tzteren treten in dankenswerter Weise grammatikalische Anmerkungen vom tandpunkt des klassischen Latein aus. Der exegetische Kommentar auf der ntern Blatthälfte enthält ausführliche Literaturangaben. Die allgemeine inleitung zum Buch wirft für die literarischen Fragen nicht sehr viel ab. ie Aufstellungen der Literarkritiker und der formgeschichtlichen Schule erden zwar ziemlich ausführlich dargestellt und kritisch gewürdigt. Man verißt aber in vielen Fällen eine eigene Stellungnahme. Die Argumentation ielt vor allem auf die Treue und Verläßlichkeit der Berichte ab, bleibt aber ier weitgehend in allgemeinen Erwägungen von beschränkter Beweiskraft tecken. So kann doch wohl der Eindruck, daß der im Josuabuch dargestellte roberungsplan strategisch so gut konzipiert und taktisch so gut ausgeührt sei, nicht schon für sich allein genügen, die historische Verläßlichkeit er Darstellung zu garantieren (S. 15).

Sehr breit angelegt ist die Bearbeitung der Samuelbücher von Bressan. em Umfang der exegetischen Diskussion nach und mit seinen überaus ahlreichen Literaturangaben nähert sich dieser Kommentar am ehesten dem iel eines großen wissenschaftlichen Kommentars, ohne aber dabei den Ton iner sich an weitere Kreise wendenden Erklärung zu verlieren. Leider geht die Exegese bei aller Freiheit in text- und literarkritischen Fragen in der überieferungsgeschichtlichen Analyse oft zu wenig in die Tiefe. Die Frage nach ier Historizität des Erzählten überdeckt auch hier die vorher zu stellende Frage nach der Entstehung der jetzigen Form der Erzählung. Man vergleiche ur einmal die Ausführungen von B. zu 1. Sam. 15, 35a–18, 5 (S. 251–253) mit dem Versuch einer überlieferungskritischen Behandlung der Goliathperikope von Stoebe (s. u. VI). Es liegt in der verkürzten Fragestellung begründet, wenn B. bei seiner verständlichen Abgrenzung sowohl von den „critici di sinistra" als auch von der aufs Harmonisieren eingestellten communis opinio neuerer katholischer Exegeten nur wenig positive Aussagen über die Entstehung des jetzigen Komplexes von 1. Sam. 16–17 machen kann. – B. verteilt den Stoff der Sam.-Bücher zur Hauptsache auf eine ältere und eine etwas jüngere Quelle (J: 1. Sam. 4–6; 9, 1–10, 16; 11, 1–11; 13, 1–7a. 15b bis 18. 19–22 (?); 14, 1–46; 16, 14–23; 18, 6–16. 20–29; 20, 1–21, 1 (?); 22; 23, 1–14; 25–27; 28, 1–2; 29–31; 2. Sam. 1, 1–16; 2, 1–5, 3. 6–12. 17–6, 23; 7 mit Zusätzen; 9, 1–20, 22; E: 1–3 (4?); 7, 1–12; 8 (?); 10, 17–27; 11, 12–15 (?); 12; 15, 1–35a; 17, 1–53. (54). 55–18, 5 (?). 17–19. 30–19,7. 8–17; 21, 2–16; 23, 15–28; 24; 28, 3–25; aus andern Quellen stammen 2, 1–10 (?); 13, 7b–15a. 19–22 (?); 15, 35b–16, 13; 19, 18–24; 20, 1–21, 1 (J?); 2. Sam. 1, 17–27; 21 bis 24), zusammengearbeitet im 9. Jh. Deuteronomistische Zusätze sind selten: 1. Sam. 3, 19–21; 7, 13–17; 14, 47–51; 2. Sam. 5, 4–5.13–16; 8; 20, 23–26.

Der Kommentar von Garofalo über die Königsbücher fällt gegenüber der Arbeit von Bressan wieder etwas ab. Die Zugehörigkeit von 1. Kön. 1–2 zur Thronnachfolgegeschichte in 2. Sam. wird nicht gesehen. Als Autor kommt nach G. Jeremia in Frage.

7. In der *katalanischen* Bibelausgabe von Montserrat hat Ubach die historischen Bücher in drei stattlichen Bänden bearbeitet (Jos.-Ri. 1953, Sam. 1952, Kön. 1957). Wie bei den französischen und italienischen Parallelwerken LStB und LSB ist der Übersetzung aus dem Hebräischen der Vulgatatext beigegeben. Der Kommentar ist ein- bis zweimal so umfangreich wie der Text und verfolgt eine stark konservative Linie. Sehr reichhaltig sind die auf selbständigen Forschungen beruhenden Erörterungen zur historischen Topographie.

8. Von den einzeln erschienenen israelischen Kommentaren in *neuhebräischer* Sprache verdient der reichhaltige Sam.-Kommentar von Segal am meisten Beachtung. Über die Auffassung Kaufmanns vom Josuabuch vgl. unten Abschnitt IV, 1/2.

II. Text und alte Übersetzungen

William Foxwell Albright: New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible (BASOR 140, 1955, S. 27–33). – John M. Allegro: The Dead Sea Scrolls (Pelican Book A 376). Harmondsworth 1956. Penguin Books. 208 S. – Ders.: Further Messianic References in Qumran Literature (JBL 75, 1956, S. 174–187). – M. Baillet – J.T. Milik – F.M. Cross jr. – P. Skehan – J. M. Allegro – J. Strugnell – J. Starcky – C.-H. Hunzinger: Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân (RB 63, 1956, S. 49–67), engl.: P. Benoit u. a.: Editing the Manuscript Fragments from Qumran (BA 19, 1956, S. 75–96). – D. Barthélemy – J. T. Milik: Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert I). Oxford 1955. Clarendon Press. XII, 165 S. und 37 Taf. – W.A. Beling: The Hebrew Variants in the First Book of Samuel compared with the Old Greek Recensions. Diss. (microf.) Princeton 1947. 191 S. – P. Benoit: s. M. Baillet. – Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita. 4. Libri Iosue Iudicum Ruth, 1939, XII, 490 S.; 5. Liber Samuhelis, 1944, XVI, 377 S.; 6. Liber Malachim, 1945, VIII, 354 S.Rom, Typis polyglottis Vaticanis. – A.V. Billen: The Hexaplaric Element in the LXX Version of Judges (JThS 43, 1942, S. 12–19). – Ders.: The Old Latin Version of Judges (JThS 43, 1942, S. 140–149). – Pieter Arie Hendrik de Boer: Research into the Text of I Samuel I–XVI. A Contribution to the Study of the Books of Samuel (Diss. Leiden 1938). Amsterdam 1938. H.J. Paris. 92 S. – Ders.: I Samuel XVII. Notes on the Text and the Ancient Versions (OTS 1, 1942, S. 79–104). – Ders.: Research into the Text of 1 Samuel XVIII-XXXI (OTS 6, 1949, S. 1–100). – Arvid Bruno: Die Bücher Josua, Richter, Ruth. Eine rhythmische Untersuchung. Stockholm 1955. Almqvist & Wiksell. 245 S. – Ders.: Die Bücher Samuel. Eine rhythmische Untersuchung. Stockholm 1955. Almqvist &

Wiksell. 304 S. – Ders.: Die Bücher Könige. Eine rhythmische Untersuchung. Stockholm 1955. Almqvist & Wiksell. 299 S. – H. van den Bussche: Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique (EThL 24, 1948, S. 354–394). – Charles M. Cooper: Studies in the Greek Text of the Book of Judges: I. The Synonyms of the Alexandrian and Vatican Codices. Diss. Dropsie College 1941 (ungedr.). – Ders.: Theodotion's Influence on the Alexandrian Text of Judges (JBL 67, 1948, S. 63–68). – Frank Moore Cross jr.: A new Qumran Biblical fragment related to the original Hebrew underlying the Septuagint (BASOR 132, 1953, S. 15–26). – Ders.: The oldest manuscripts from Qumran (JBL 74, 1955, S. 147–172). – Ders.: A Report of the Biblical Fragments of Cave Four in Wâdī Qumrân (BASOR 141, 1956, S. 9–13). – Ders.: The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. New York 1958. Doubleday. IX, 196 S. – Donald M. Davies: The Old Ethiopic Version of Second Kings; a critical and comparative study of its provenience (ungedr. Diss. Princeton 1944). – Léon Dieu: Le Texte Copte Sahidique des Livres de Samuel (Muséon 59, 1946, S. 445–452). – A. Díez Macho: Un nuevo Targum a los Profetas (Estudios Bíblicos 15, 1956, S. 287–295). – Ders.: Importants manuscrits hébreux et araméens aux Etats-Unis (VT Suppl. 4, 1957, S. 27–46). – Donald M.C. Englert: The Peshitto of Second Samuel (JBL Monograph Series, Vol. III). Philadelphia 1949. Society of Biblical Literature and Exegesis. 102 S. – Bonifatius Fischer: Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher (Stud. Anselm. 27/28, 1951, S. 169–177). – Henry Snyder Gehman: Exegetical Methods employed by the Greek Translator of I Samuel (JAOS 70, 1950, S. 292–296). – Mose H. Gottstein: Neue Syrohexaplafragmente (Biblica 37, 1956, S. 162–183). – Johannes Hempel: Ein textgeschichtlich bedeutsamer Fund (ZAW 65, 1953, S. 296–298). – B.H. Kelly: The Septuagint Translator of 1 Sam and 2 Sam 1–11, 1 (ungedr. Diss. Princeton 1948). – A.M. La Bonnardière: Biblia Augustiniana II. Les Livres Historiques. Paris 1960. Etudes Augustiniennes. 187 S. – Fritz Maass: Zu den Qumrān-Varianten der Bücher Samuel (ThLZ 81, 1956, Sp. 337–340). – W.D. McHardy: s. Roberts. – J.T. Milik: Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda (VT Suppl. 4, 1957, S. 17–26). – I.A. Moir: Two LXX Palimpsest Fragments (JThS 8, 1957, S. 1–11). – Harry M. Orlinsky: The Kings-Isaiah Recensions of the Hezekiah Story (JQR 30, 1939/40, S. 33–49). – J. Barton Payne: A Critical and Comparative Study of the Sahidic Coptic Texts of the First Book of Samuel. (ungedr.) Diss. Princeton 1944. 415 S. – Ders.: The Sahidic Coptic Text of I Samuel (JBL 72, 1953, S. 51–62). – Curt Peters: Zur Herkunft der Pešiṭta von 1. Sam. (Biblica 22, 1941, S. 25–34). – J. van der Ploeg: Les manuscrits du Désert de Juda. Etudes et découvertes récentes (BiOr 11, 1954, S. 145–160). – Chaim Rabin: The Dead Sea Scrolls and the History of the O. T. Text (JThS 6, 1955, S. 174–182). – C.H. Roberts (– W.D. McHardy): The Antinoopolis Papyri, Part I. London 1950. Egypt Exploration Society. XII, 119 S. – Wilhelm Rudolph: Textkritische Anmerkungen zum Richterbuch (Eißfeldt-Festschrift 1947, S. 199–212). – Ders.: Zum Text der Königsbücher (ZAW 63, 1951, S. 201–215). – J. Schmid: Septuagintageschichtliche Studien zum 1. Samuelbuch. Diss. Breslau 1941 (Masch.). 367 S. – Joseph Schreiner: Septuaginta-Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie (Analecta Biblica 7). Rom 1957. Pontificio Istituto Biblico. XII, 137 S.

– Patrick William Skehan: The Qumran Manuscripts and Textual Criticisr (VT Suppl. 4, 1957, S. 148–160). – Ilmari Soisalon-Soininen: Die Textformen de Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches (Annales Academiae Scientiarur Fennicae, Ser. B, Tom. 72, 1). Helsinki 1951. Druckerei-A. G. der Finnischen Lite raturgesellschaft. 123 S. – Ders.: Uusi Septuaginta-löytö (Ein neuer Septuaginta Fund) (Teologinen Aikakauskirja 60, 1954, S. 83–94). – Ders.: Der Charakter de asterisierten Zusätze in der Septuaginta (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Ser. B, Tom. 114). Helsinki 1959. 200 S. – Alexander Sperber: New Testamen and Septuagint (JBL 59, 1940, S. 193–293). – Ders.: Specimen of a Targum Editio (L. Ginzberg Jubilee Volume 1945, S. 298–303). – Ders.: The Bible in Aramaic I The Former Prophets according to Targum Jonathan. Leiden 1959. Brill. XI 331 S. – Meinrad Stenzel: Das erste Samuelbuch in den lateinisch erhaltene Origeneshomilien zum Alten Testamente (ZAW 61, 1945/48, S. 30–43). – Han Joachim Stoebe: Die Goliathperikope 1 Sam. XVII 1–XVIII 5 und die Textforn der Septuaginta (VT 6, 1956, S. 397–413). – Friedrich Stummer: Die Vulgat zum Canticum Annae (I. Sam. 2, 1–10 fer. IV ad Laud. II) (Münchner Theol. Z 1950, S. 10–19). – Ernst Vogt: Textus praemasoreticus ex Qumrān (Biblica 35 1954, S. 263–266). – H. Voogt: A Critical and Comparative Study of the Old Lati Version of the First Book of Samuel. Diss. Princeton 1946–47 (ungedr.). – R. Weber Les interpolations du livre de Samuel dans les mss. de la Vulgate (Miscellanea Gio vanni Mercati I, 1946, S. 19–39). – John William Wevers: Double Readings i the Book of Kings (JBL 65, 1946, S. 307–310). – Ders.: A Study in the Hebre Variants in the Book of Kings (ZAW 61, 1945/48, S. 43–76). – Ders.: Exegetica Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings II 12–XXI 43 (OTS 8, 1950 S. 300–322). – Ders.: A Study in the Textual History of Codex Vaticanus in th Book of Kings (ZAW 64, 1952, S. 178–189). – Ders.: Principles of Interpretatio Guiding the Fourth Translator of the Book of Kingdoms (CBQ 14, 1952, S. 40–56). Ders.: Exegetical Principles Underlying the Greek Text of 2 Sam 11, 2 – 1 King 2, 11 (CBQ 15, 1953, S. 30–45). – Ders.: Septuaginta-Forschungen (ThR 22, 1954 S. 85–138. 171–190). – Vgl. die Kommentare, s. o. I.

Der Übersichtlichkeit halber verfolgen wir die Arbeiten an den einzelne Büchern je für sich getrennt, obwohl die prinzipiellen Probleme in allen vie Büchern ähnlich wiederkehren. Das zeigt sich schon bei dem jeweils am An fang zu behandelnden Beitrag der Texte von Qumran (a). Zum ersten Mal sind hier vormasoretische Textformen aufgetaucht. Die Forschung un ddi Publikation der Texte steht allerdings erst in den Anfängen, und so kann i diesem Referat noch nichts Abschließendes gesagt werden. Erst die Texte au Höhle 1 Q sind vollständig veröffentlicht worden (Barthélemy – Milik Über die weiteren Funde, namentlich diejenigen aus 4 Q, orientieren in vo läufiger Weise Baillet (u. a.), Cross, Milik und Skehan. An zweiter Stel werden im Folgenden Arbeiten zum masoretischen Text erwähnt (b), sodan die Septuagintaforschung (c) und allfällige Arbeiten über die andern alte Versionen (d). Bei den letzteren ist die gute kritische Targum-Ausgabe de

„früheren Propheten" nach Ms. Or. 2210 des British Museum durch Sperber vorweg zu nennen.

1. *Josua.* a) Aus Qumran ist bis jetzt erst ein einziger Vers aus Jos. veröffentlicht worden: Jos. 6, 26. Er steht als Zitat in 4 Q Testimonia, Z. 21–23 (Allegro, JBL 75, 1956, S. 185), also nicht in einer Bibelhandschrift. Neben vier rein orthographischen Varianten gegenüber dem MT begegnen drei Abweichungen, die der Septuaginta-Vorlage entsprechen. Es fehlen die Worte לפני יהוה (>G^A, in G^B an anderer Stelle); statt יקום ובנה heißt es nur יבנה (= G^B); weiter fehlt die Glosse את־יריחו (> G). Unter den noch nicht publizierten Fragmenten aus etwa 90 biblischen Handschriften sind Fragmente von zwei Josua-Handschriften enthalten, die ebenfalls einen der LXX-Vorlage entsprechenden Text aufweisen (Cross, RB 63, 1956, S. 56; BA 19, 1956, S. 84; BASOR 141, 1956, S. 11f.). Über die Bedeutung dieser Texte ist bei den umfangreicheren Sam.-Texten zu reden (s. u. 3a).

b) Als Teil eines größeren Planes, der die metrische und strophische Analyse der meisten alttestamentlichen Bücher zum Ziel hat, sind von Bruno die Bücher Jos. bis Kön. in drei Bänden bearbeitet worden. Diese Arbeiten enthalten eine deutsche Übersetzung, angeordnet in Verszeilen und Strophen nach dem von B. vertretenen metrischen System, dem sich die Textkritik bisweilen unterordnen muß. Das Interesse des Verfassers an metrischen Fragen ist bereits durch seine früheren Bücher (Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung, 1930; Das hebräische Epos, 1935) bekannt. Bei allem Respekt vor der geleisteten Arbeit wird man nicht umhin können, den prinzipiellen Ansatz für verfehlt anzusehen und eine metrische Analyse, die z. B. die letzten Worte Davids in 2. Sam. 23, 1–7 (Strophen 286–289) und die Liste der Helden Davids in 2. Sam. 23, 24–39a (Strophen 295–303) auf dieselbe Ebene stellt, abzulehnen (vgl. die Besprechungen von Eißfeldt, ThLZ 79, 1954, Sp. 551–554; Engnell, SEÅ 18–19, 1953–54, S. 186–193; Rost, DLZ 76, 1955, Sp. 496–498).

c) Die große Untersuchung zur LXX des Josuabuches von M. L. Margolis, die 1938 bis zu Jos. 19, 38 veröffentlicht war, ist leider unvollendet geblieben (The Book of Joshua in Greek, Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation, I–IV, Paris 1931–38). Der Schlußteil und die Einleitung zum Ganzen sind noch nicht erschienen. Margolis hatte in der Nachfolge Lagardes in zwanzigjähriger Arbeit die Rekonstruktion des LXX-Urtextes des Josuabuches erstrebt, indem er die Handschriften auf Grund der verschiedenen Transkriptionen der in diesem Buch so zahlreichen Eigennamen in Gruppen ordnete. Vgl. darüber H. M. Orlinsky in M. L. Margolis, Scholar and Teacher, Philadelphia: Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1952, S. 35–44; vgl. J. Jeremias, ThLZ 78, 1953, Sp. 505f.

Über das Verhältnis zwischen MT und LXX des Josuabuches liegen in der

Berichtsperiode nur kurze Äußerungen in den Kommentareinleitungen vor; am ausführlichsten noch bei Noth (S. 7) und Gelin (S. 8f., 42). Die Textabweichungen der LXX gehen nach Noth nur zum kleineren Teil auf einen abweichenden und gegenüber MT ursprünglicheren hebräischen Text zurück; sie sind meist Glättungen und Vereinfachungen des durch seine literarische Vorgeschichte stellenweise kompliziert gewordenen hebräischen Textes seitens der Übersetzer. Bei der fortlaufenden Exegese folgen nur Freedman prinzipiell und Gutbrod praktisch immer dem MT. Kapitelweise Stichproben zeigen, daß Noth und Nötscher bei Differenzen zwischen MT und LXX ziemlich ähnlich entscheiden; ein wenig stärker lehnen sich Abel, Alfrink, Baldi, Bright, Hertzberg und Ubach an den MT an, während Gelin in etwa doppelt so vielen Fällen als Noth der LXX folgt.

d) Bei den aramäischen Versionen sind, abgesehen von der oben erwähnten Targumausgabe Sperbers, nur einige Bereicherungen des Textmaterials zu melden. Gottstein hat ein Syrohexaplafragment Jos. 7, 6–9 aus dem Britischen Museum veröffentlicht. In Chirbet Mird in der judäischen Wüste sind christlich-palästinische Stücke des Josuabuches gefunden worden (Allegro, The Dead Sea Scrolls, S. 180). Diez Macho hat in der Bibliothek des Jewish Theological Seminary in New York ein Fragment des palästinischen Targums gefunden (Jos. 5, 5–6, 1, abgedruckt auch bei M. H. Goshen-Gottstein, Selections from the Aramaic Versions of the Old Testament, 1957, S. 13–16).

2. Richter. a) Nach Cross (RB, S. 56 = BA, S. 84) hat 4 Q nur zwei sehr fragmentarische Handschriften des Richterbuches gebracht. Bereits veröffentlicht sind die Ri.-Fragmente aus 1 Q (Barthélemy-Milik S. 62–64: 1 Q 6). Von den 40 Fragmenten der Handschrift sind neun identifiziert als Teile von Ri. 6, 20–22; 8, 1; 9, 1–6. 28–31. 40–43. 48–49. Bei dem spärlichen Material von nur etwa 50 Wörtern ist die Textform nicht eindeutig zu bestimmen. Von den acht zu konstatierenden Abweichungen vom MT sind vier (9, 3. 31. 40. 48) Verschlechterungen der masoretischen Lesart ohne Stütze bei den Versionen; einmal (9, 30) stimmt der Text mit der Vulgata (zufällig?) überein. In zwei nicht sehr charakteristischen Fällen entspricht der Text G^A (9, 31–40), während G^B mit dem MT übereinstimmt. Einmal (9, 29) bringt der Text dort, wo MT und LXX auseinandergehen, eine neue Lesart. Mit allem Vorbehalt darf man vielleicht auch hier mit einer Textform rechnen, die der LXX-Vorlage nahe gestanden haben dürfte.

b) Eine Reihe von textkritischen Anmerkungen zum Richterbuch hat Rudolph beigesteuert (1, 15; 2, 1; 4, 10; 5, 8. 9f. 14. 18. 26; 6, 17. 25; 7, 5. 6. 8. 11. 14; 9, 9. 11. 13. 24. 26. 28. 31. 48; 10, 11f.; 11, 1. 13. 20. 29; 13, 5. 10. 19; 14, 10; 15, 5; 16, 2. 24; 17, 2. 3. 4; 18, 7. 8f. 11. 17. 22. 24. 31; 19, 3. 8. 9. 12f. 30; 20, 3. 31. 33f. 42f. 48; 21, 17. 22). Zu Bruno s. o. 1 b).

c) Mit dem Problem der beiden so weit auseinandergehenden Textformen der Richter-LXX befassen sich in der Berichtsperiode gleich zwei größere Arbeiten: Soisalon-Soininen und Schreiner. Dazu kommt ein kurzes Referat von Cooper über seine noch nicht veröffentlichte Dissertation. Seitdem Grabe 1705 in seiner Epistola ad Millium die These vertreten hatte, die Textformen des Codex Alexandrinus und des Codex Vaticanus repräsentierten nicht nur zwei Rezensionen, sondern zwei verschiedene Übersetzungen, beschäftigt das Richterbuch die LXX-Forschung in besonderem Maße. Unabhängig voneinander hielten de Lagarde (1891) und Moore (1895) den A- und B-Text für zwei verschiedene Übersetzungen; ihrem Urteil folgten Budde, Zapletal, Rahlfs, Oesterley-Robinson und zuletzt wieder Kahle (Die Septuaginta, in Festschrift O. Eißfeldt, 1947, S. 161–180). Erst die gründliche Arbeit von O. Pretzl, Septuagintaprobleme im Buch der Richter, Biblica 7, 1926, S. 233–269. 353–383, brachte hier eine Wandlung. Er gab auf Grund der Untersuchung der verschiedenen Textfamilien die These von den zwei verschiedenen Übersetzungen zugunsten eines gemeinsamen Grundtextes auf. Denselben Nachweis versucht nun auch der finnische Gelehrte Soisalon-Soininen, nur auf einer etwas breiteren Basis, indem er nicht nur den Wortgebrauch der einzelnen Textformen, sondern auch die übersetzungstechnischen Einzelheiten in die Betrachtung einbezieht. In der Gruppierung der Textfamilien übernimmt er die Ergebnisse von Pretzl, korrigiert aber dessen Ansichten über Entstehung und Wert der verschiedenen Rezensionen. So hält er alle erhaltenen Textformen für origenianisch oder vom Origenestext beeinflußt. Die Suche nach dem vororigenianischen LXX-Text ist für ihn wegen der eigenartigen Geschichte der LXX weithin aussichtslos. Nicht A III (Pretzl), sondern A II hat am ehesten noch Vororigenianisches bewahrt. Daß auf diesem schwierigen Gebiet der Textforschung durchaus noch nicht alle Probleme befriedigend gelöst sind, zeigen die Rezensionen zu dieser Arbeit, die neben Zustimmung in den großen Linien auch Kritik in manchen Einzelfragen bringen (am ausführlichsten W. G. Lambert, VT 2, 1952, S. 184 bis 189; P. Katz, ThLZ 77, 1952, Sp. 154–158, und J. Ziegler, Theol. Revue 49, 1953, Sp. 17f.).

Während S. vor allem, wie schon der Titel seiner Arbeit besagt, auf das Verhältnis der Textformen der Richter-LXX zueinander und zum Text des Origenes achtet – vgl. auch die kurzen, aber sehr inhaltsreichen Aufsätze von Billen über das hexaplarische Element in der Ri.-LXX und das Verhältnis der Vetus Latina zur LXX –, konzentriert die Arbeit von Schreiner ihr Augenmerk auf das Verhältnis von LXX-Text zu masoretischem Text. Die Einteilung der Handschriften und die Ansicht von dem hinter den Textformen stehenden gemeinsamen Grundtext übernimmt Sch. von seinen Vorgängern. Auch er bevorzugt den A-Text, weil B am stärksten an den MT an-

geglichen worden ist. Die Abweichungen des LXX-Textes vom MT werden in einzelne Kategorien zerlegt. Nach einer Untersuchung des Gebrauchs häufiger Wörter und Wendungen beschäftigt sich der Autor mit den Stellen, an denen LXX den besseren Text gegenüber MT aufweist; es folgen Beispiele betreffend den Einfluß des Kontextes, die durch Inhalt und Exegese verursachten Änderungen, stilistische Änderungen, Abirren, Versehen, Verlesungen usw. Auch die Dubletten und die innergriechischen Verlesungen finden Berücksichtigung. Eine Zusammenfassung des Ergebnisses fehlt. Auch die Kommentareinleitungen enthalten sich meist eines Urteils darüber, welcher Text der bessere sei. Tatsächlich ist ja immer von Fall zu Fall zu entscheiden. Nur Ubach (196f.) und Vincent (11f.) sprechen sich deutlich aus, daß die Vorlage der LXX bzw. LXX^{A} besser als der MT sei.

3. Samuel. a) Sowohl in bezug auf den Umfang der erhaltenen Texte, als auch was den praktischen Wert der Texte für die Kritik des MT anbetrifft, stehen die Sam.-Fragmente unter den Funden der vierten Höhle von Qumran einzig da (Skehan 150). Verschaffen wir uns zuerst einen Überblick über die bis jetzt veröffentlichten und noch zu erwartenden Texte.

Aus 1 Q sind von einer die beiden Samuelbücher enthaltenden Rolle Fragmente von 1. Sam. 18, 17–18; 2. Sam. 20, 6–10; 21, 16–18; 23, 9–12 mit etwa über hundert ganz oder teilweise erhaltenen Wörtern von Barthélemy-Milik (S. 64f.) veröffentlicht worden. In 15 Fällen weicht der Text vom MT ab, meist nur orthographisch. In 2. Sam. 20, 8 hat der Text eine große und sinnstörende Lücke. An drei Stellen – den einzigen Stellen, wo LXX und MT auseinandergehen und daher eine Kontrolle der Textform erlauben – kann man ein Zusammengehen von 1 Q Sam. mit LXX bzw. G^{L} beobachten: 2. Sam. 21, 17 wird das zweite לו wie in LXX ausgelassen; 2. Sam. 23, 8 fehlt בן דודו wie in G^{L}; 2. Sam. 23, 10 endlich, von Barthélemy nicht angemerkt, beginnt der Vers wie in G^{L} (und Syr.) mit והוא gegenüber הוא im MT.

Aus 4 Q stammen Reste von drei Samuelhandschriften. 4 QSam^{a} ist die umfangreichste Handschrift aus jener Höhle; 4 QSam^{b} kann dagegen in Anspruch nehmen, das älteste Fragment aus Qumran und damit die älteste erhaltene biblische Handschrift überhaupt zu sein (vgl. aber Library, S. 33). Cross datiert sie aus paläographischen Gründen noch ins 3. Jh. v. Chr. An. 4 QSam^{a} hat Cross (BASOR 132) Reste von zwei Kolumnen mit 1. Sam. 22 b – 2,6.16–25 veröffentlicht und nach ebenfalls paläographischen Indizien auf das 1. Jh. v. Chr. datiert. Zu diesen Fragmenten, die bei der archäologischen Untersuchung der Höhle 1952 gefunden wurden, sind durch Ankauf von den Beduinen, welche die Höhle vorher ausgebeutet hatten, umfangreiche Reste von 47 der ursprünglich 57 Kolumnen der Rolle hinzugetreten (Cross, RB 6 S. 57; BASOR 141, S. 10f.; Library, S. 31f.).

Die bisher veröffentlichten Stücke, von Cross selber und von Vogt ein

eindringenden textkritischen Untersuchung unterzogen, zeigen eindeutig einen Text, der der etwa ein Jahrhundert älteren LXX-Vorlage sehr nahe steht und vom MT vielfach abweicht. Vgl. auch Hempel, der den MT und 4 QSam^a 1, 22–24 und 2, 16–17a synoptisch abdruckt, sowie Allegro, The Dead Sea Scrolls, S. 59–64, wo in drei Spalten die englische Wiedergabe des Qumrantextes, der LXX und des MT geboten werden. Nach Vogt gehen von den Varianten 23mal Q zusammen mit G gegen M, 7mal Q gegen M und G und nur einmal Q zusammen mit M gegen G. Über den Wert der verschiedenen Varianten muß – wie bisher bei M und G – von Fall zu Fall unter Anwendung textkritischer Gesichtspunkte entschieden werden. Keiner der drei Texte M, G und Q ist fehlerfrei auf uns gekommen; umgekehrt kann jeder der drei Texte einmal für sich allein die ursprünglichere Lesart haben. Im großen und ganzen wird man feststellen können, daß Q in vielen Fällen, teils mit und teils ohne Unterstützung von G, gegenüber M einen bessern Text aufweist. So ist das unverständliche והנער נער in 1. Sam. 1, 24b als Rest eines längeren, in M durch Homoioteleuton ausgefallenen Satzes erwiesen. Die Korrekturen בפר משלש in 1, 24 (seit Thenius) und חתה in 2, 4 sind durch Q bestätigt worden. Andererseits hat auch Q schlechte Lesarten (2, 1 ביהוה wie M, statt באלהי nach G; 2, 16 fehlt ואם לא; 2, 18 חונר Schreibfehler für חגור, usw.).

Bei der Handschrift 4 QSam^b sind ähnliche Verhältnisse, wenn auch auf schmalerer Basis, zu konstatieren. Es handelt sich um sieben Fragmente mit Teilen von 1. Sam. 16, 1–11; 19, 10–17; 21, 3–10; 23, 9–17. Die Schreibung ist stark defektiv. Auch hier bestehen starke Affinitäten zur hebräischen Vorlage der LXX. Bei acht sicher abwägbaren Textunterschieden zwischen M und G steht Q siebenmal auf der Seite von G gegen M und geht einmal zusammen mit M gegen G. Nimmt man die auf Grund der Zeilenlänge indirekt erschlossenen Lesarten und einige nicht ganz sichere Fälle hinzu, so stimmt Q 13 mal mit G zusammen gegen M und 4 mal mit M zusammen gegen G. Nach Cross (JBL 74, 1955, S. 165; RB 63, 1956, S. 57 = BA 19, 1956, S. 84) weist auch die noch nicht veröffentlichte Handschrift 4 Q Sam^c einen ähnlichen Texttypus auf. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß auch nichtbiblische Texte zuweilen interessante Sam.-Lesarten vermitteln. In dem von Allegro (JBL 75, 1956, S. 176ff.) veröffentlichten Text aus 4 QFlorilegium wird 2. Sam. 7, 11f. auszugsweise und mit messianischer Deutung zitiert. Rabin (S. 176) weist auf das Zitat בית נאמן aus 1. Sam. 2, 35 mit dem Zusatz בישראל in CD 3, 19 (vgl. 1 QS 8, 9) hin.

Über die volle Bedeutung dieser mit Recht aufsehenerregenden Textfunde kann wohl erst nach der Veröffentlichung aller Texte ein Urteil abgegeben werden. Immerhin steht jetzt schon ihre Wichtigkeit für die Kritik des masoretischen Textes und für die Geschichte der Septuaginta unzweifelhaft fest.

Das Festhalten an einem sakrosankten masoretischen Text, wie es in neuerer Zeit vor allem bei skandinavischen Forschern zu beobachten ist, muß wohl wieder einer differenzierteren Beurteilung der alten Textrezensionen weichen. Die LXX-Übersetzung hält sich in den historischen Büchern ziemlich streng an den ihr vorliegenden Text. Natürlich müssen die Tendenzen des Übersetzers sorgfältig berücksichtigt werden. Manche Abweichungen der LXX vom MT können auf diesem Wege erklärt werden, aber längst nicht alle. Das Urteil von DE BOER, der, abhängig von Nyberg (vgl. Diss., S. 8f.), die Vorlage von G für identisch mit M hält und der griechischen Übersetzung wenig Wert für die Bestimmung des ursprünglichen hebräischen Textes beimißt (S. 69), bedarf nach den neuen Funden jedenfalls einer gründlichen Revision (vgl. CROSS, BASOR 132, S. 25; Library S. 124ff.; MAASS S. 340). Auch BRUNOS Ansatz für die rhythmische Rekonstruktion der Samuelbücher, die sich auf Nyberg berufende Überzeugung von der außerordentlichen Zuverlässigkeit des MT, wird getroffen, trotz dem Hinweis Brunos auf die sekundären Zusätze in 4 QSam^a und auf die künstlerische Überlegenheit des MT, der in ganz anderer Weise als der Text aus Qumran die Frische der Ursprünglichkeit in sich trage (S. 265f.). Ein weiteres Problem, das durch das Lebendigwerden vormasoretischer Textformen wieder neu zu untersuchen sein wird, ist dasjenige des Verhältnisses zwischen Sam.-Kön.-Text und Chr.-Text. Nach CROSS (BASOR 141, S. 11; Library S. 140ff. mit 2. Sam. 24, 16b. 17a par. 1. Chr. 21, 15b–17a als Beispiel) entsprechen die noch unveröffentlichten Teile aus 4 QSam^a, in denen ein sich mit Chr. überschneidender Text vorkommt, viel stärker dem vom Chronisten verwendeten Samueltext als dem masoretischen.

b) Abgesehen von der eben erwähnten Möglichkeit, daß der Chr.-Text, sofern er mit einer nichtmasoretischen Textform der Samuel- (und Königs-) Bücher übereinstimmt, da und dort eine ursprünglichere Lesart bewahrt haben könnte, was von Fall zu Fall nach der Veröffentlichung der Qumrantexte geprüft werden muß, haben wir hier bei der allgemeinen Priorität des (ursprünglichen) Sam.-Kön.-Textes gegenüber dessen Verwendung in den Chronikparallelen deren gegenseitiges Verhältnis nicht weiter zu betrachten. Das wäre Sache eines Referates über die Chronikbücher (vgl. z. B. W. Rudolph, Chronikbücher, 1955, S. IVff.; BRESSAN, Samuele, 1954, S. 27f.). Immerhin sei erwähnt, daß VAN DEN BUSSCHE von der communis opinio abweicht und in 2. Sam. 7 par. 1. Chr. 17 den Chr.-Text auch sachlich-inhaltlich vorzieht. Er gebe eine gemeinsame Vorlage („Proto-Samuel") getreuer wieder, wogegen Sam. als der früher kanonisierte und mehr verwendete Text stärker, auch theologisch überarbeitet worden sei. Gewiß wird man zugeben, daß auch der Sam.-Text seine Geschichte gehabt hat und daß nicht jede Abweichung des Chronisten als Zeugnis für seine besondere theologische Ten-

lenz aufgefaßt werden darf. Andererseits ist aber die Argumentation bei VAN DEN BUSSCHE in manchen Einzelheiten und in den Hauptpunkten absolut nicht zwingend. Seine These hat daher keine große Gefolgschaft gefunden (vgl. van den Born, BiOr 6, 1949, S. 118; Tournay, RB 57, 1950, S. 286; SIMON, s. u. VI; Rudolph, Chronikbücher, 1955, S. 129, 131, 135; BRESSAN S. 542–544).

c) Mit dem masoretischen Text des 1. Samuelbuches und seinem Verhältnis zu den alten Versionen hat sich am eingehendsten DE BOER in seiner Dissertation (1938) und in zwei späteren Arbeiten befaßt. Er folgt in der Untersuchung von Targum, Peschitta und Septuaginta im Vergleich zum MT den Spuren Nybergs (Das textkritische Problem des Alten Testaments im Hoseabuche demonstriert, ZAW 52, 1934, S. 241–254; Studien zum Hoseabuch, 1935) und kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Sowohl das Targum und die syrische Übersetzung, als auch die Septuaginta sind nach de B. von geringem Wert für die Textkritik. In teilweise verschiedener Art versuchen sie alle, den hebräischen Text zu erläutern und zu glätten. Obwohl an einigen Stellen die Abweichung der LXX vom MT auf diese Weise nicht erklärt werden kann, bleibt doch nach de B. kein Zweifel, daß der LXX derselbe hebräische Text, den der MT bietet, vorgelegen hat. Abweichungen der Übersetzer führen nicht auf hebräische Textvarianten, sondern sind durch die besonderen Tendenzen der Übersetzer, bei Übereinstimmung mehrerer Versionen wahrscheinlich durch die gleiche exegetische Tradition der Synagoge, bedingt. Die an sich berechtigte Warnung vor leichtfertiger Emendation des hebräischen Textes und vor unbesehener Übernahme jeder Abweichung der Übersetzungen als echter Varianten in der hebräischen Vorlage darf aber doch nicht überspitzt werden. An manchen Stellen, wo de B. allzu pauschal von einer Erläuterung des Übersetzers spricht, bleibt doch ein Rest, wo eine hebräische Variante wahrscheinlich ist; sie muß nicht, aber sie kann besser sein als der MT. Dies gilt, um nur wenigstens ein Beispiel zu nennen, für die schon von Begrich (OLZ 44, 1941, Sp. 20) erwähnte Stelle 1. Sam. 2, 16, wo das Ketib לֹ, das Qere und ca. 20 Handschriften dagegen, sowie LXX לֹא (*οὐχί*) bieten. Die Negation ist jetzt auch durch 4 QSam^{a} bestätigt worden. Mit Recht wird diese Variante von CROSS (BASOR 132, S. 21), MÉDEBIELLE, UBACH, DE VAUX, BRESSAN, HERTZBERG im Unterschied zu REHM, CAIRD und VAN DEN BORN vorgezogen. Trotz der Überspitzung seiner Grundthese hat aber DE BOER in minutiöser Arbeit wertvolle Beiträge zum Verständnis des Textes und der Übersetzungen geliefert, die bei der Exegese zu berücksichtigen sind. An Stelle der in der Dissertation befolgten systematischen Anordnung der Beobachtungen nach den Kategorien: Gottes- und Eigennamen, Differenzen, Plus und Minus des Textes, ist in den späteren Arbeiten die fortlaufende Aufreihung von Vers zu Vers getreten, wodurch die Benützung der Materialsammlung wesentlich erleichtert wird.

Mit den exegetischen Tendenzen der fünf LXX-Übersetzer in den Büchern Sam. und Kön. haben sich Gehman, Wevers und Kelly eingehend und mit interessanten Ergebnissen befaßt. Bevor die LXX für die Textkritik des MT herangezogen wird, sind die hermeneutischen Prinzipien der verschiedenen Übersetzer genau zu studieren. Abweichungen der LXX-Vorlage vom MT kommen vor. In manchen Fällen aber liegt nur scheinbar eine Variante vor, da die Übersetzer den Text entsprechend ihren exegetischen und theologischen Tendenzen (Rationalisierung, Harmonisierung, Verherrlichung der Könige und Herabsetzung ihrer Gegner, Betonung der Überweltlichkeit Gottes usw.) interpretiert haben. Des näheren vgl. das Referat von J. W. Wevers, Septuaginta-Forschungen, ThR 22, 1954, S. 176f.

d) Aus der bei den historischen Büchern überaus aktiven Gehman-Schule stammen ferner noch die ungedruckten oder nur auszugsweise veröffentlichten Dissertationen von Payne und Voogt über den sahidisch-koptischen bzw. den altlateinischen Text des 1. Samuelbuches. Ersterer ist jetzt vollständig vorhanden in einem Manuskript des 9. Jh. n. Chr. in der Sammlung Pierpont Morgan. Vgl. darüber Payne (mit einer Aufzählung des bisher bekannten Materials) und Dieu, der speziell 1. Sam. 17–18 untersucht. Zur syrischen Übersetzung der Samuelbücher haben sich Peters und Englert geäußert. Peters weist in einem kurzen Artikel auf die Zusammenhänge zwischen Targum und Peschitta in 1. Sam. hin. Im Unterschied zu de Boer, der christliche Herkunft vertritt (S. 42), hält P. die syrische Übersetzung parallel zum erhaltenen Targum für einen Abkömmling des alten jüdisch-aramäischen Targums. Auf breiterer Basis, aber ebenfalls ohne abschließende Klärung der mannigfachen und schwierigen Probleme, untersucht Englert die Peschitta des 2. Samuelbuches. Auch er neigt zu jüdischem Ursprung. Die dankenswerte Untersuchung auf dem etwas vernachlässigten Gebiet wird als Materialsammlung gute Dienste leisten können.

4. Könige. a) Unter den Texten aus der vierten Höhle von Qumran ist das Königsbuch nur in einer einzigen Handschrift mit sehr wenig Fragmenten vertreten (Cross, RB 63, S. 56). Aus 5 Q ist ein Teil der ersten Kolumne von 1. Kön. erhalten (Milik, RB 63, S. 55; VT Suppl. 4, S. 22). 6 Q hat Papyrusfragmente von 1. Kön. 22, 29–31; 2. Kön. 5, 26; 6, 32; 7, 8f.; 8, 1–5; 9, 1f.; 10, 19–21 geliefert, deren Text vom MT abweicht (Baillet, RB 63, S. 55). Die Fragmente sind noch nicht veröffentlicht; ihr Ertrag für die Textgeschichte wird bei dem spärlichen Umfang des Materials nicht allzu groß sein (Skehan S. 150).

Neben den Funden aus der judäischen Wüste sei hier auch ein weniger aufsehenerregende Fund aus Ägypten verzeichnet. Es handelt sich um vier einseitig beschriebene, also wohl von Rollen stammende Pergamentstücke, die 1913–14 bei den Grabungen in *schēch abāda*, dem alten Antinoopolis gefunden

und 1950 von McHardy veröffentlicht worden sind. Zwei der Fragmente, die wohl zum selben Manuskript gehören, enthalten in unpunktierter Schrift den masoretischen Text von 1. Kön. 22, 12–18. 28–33 (zufällig sich teilweise mit dem Text von 6 Q überschneidend; ein drittes Fragment bietet Hi. 20, 24–21, 14). Die einzige Variante gegenüber den MT, ein (jetzt radiertes) ה vor קטן in 1. Kön. 22, 31, ist bei 9 Mss. nach Kennicott und in 2. Chr. 18, 30 belegt. Die Fragmente können nur ganz allgemein auf die Zeit vom 3. bis zum 6. Jh. n. Chr. datiert werden. Sie stammen also aus der bisher durch keine hebräischen Bibeltextfunde ausgezeichneten Zeit zwischen den Funden vom Wadi Murabba'at (und aus Dura-Europos) einerseits und denjenigen aus der Geniza von Alt-Kairo andererseits.

b) Zu etwa hundert Stellen des MT hat Rudolph Erläuterungen gegeben und Korrekturen (meist auf Grund freier Konjektur) vorgeschlagen. Auch in seinem Kommentar über die Chronikbücher (1955) stecken viele für die Königsbücher wertvolle Textbeobachtungen; vgl. noch seinen Aufsatz über 2. Kön. 11 (s. u. VII). Mit den Varianten von Kennicott und de Rossi hat sich Wevers in ZAW 1945/48 sehr eingehend befaßt, nachdem er schon vorher in JBL 1946 einige Beispiele von Dubletten beigebracht hatte. Die zahlreichen Übereinstimmungen dieser Lesarten mit der griechischen Übersetzung bzw. deren Rezensionen zeigen, daß es sich in manchen Fällen um vormasoretische Textüberlieferungen handelt, die für gewisse Lesarten der LXX und ihrer Rezensionen die Vorlage gebildet haben müssen. (Zum Problem der Verwertung innermasoretischer Varianten für die Rekonstruktion des vormasoretischen Textes vgl. schon J. Hempel, ZAW 48, 1930, S. 187 ff.).

Orlinsky weist nach, daß die LXX zu 2. Kön. 18–20 in den Fällen, wo der Paralleltext in Jes. 36–39 einen gegenüber 2. Kön. 18–20 kürzeren Text aufweist, ihrer Vorlage genau folgt und nicht nach Jes. korrigiert. An den Stellen 2. Kön. 18, 17. 34. 36; 19, 16 und 20, 4 ist der hebräische Text erst in der Zeit nach der Übersetzung der LXX verändert worden.

c) Eine umfassende Übersicht über die Textzeugen der Königsbücher und über die Arbeit der Textkritik in den vergangenen Jahrzehnten mit reichhaltigen Literaturangaben bietet der Kommentar von Montgomery (S. 3–24). Der Wert der LXX für die Textkritik wird hier nicht sehr hoch eingeschätzt. Nur ein kleiner Prozentsatz der LXX-Abweichungen hat Bedeutung für die Korrektur des MT; die meisten gehen auf das Konto der Interpretation und Ausdeutung schwieriger Stellen (S. 23f.).

Auf die Aufsätze von Wevers zur Arbeit der LXX-Übersetzer ist in 3c) schon hingewiesen worden. Hier wäre noch die Untersuchung des Codex Vaticanus zu nennen (ZAW 1952), worin W. zeigt, daß entgegen der Ansicht von Rahlfs auch G^B bis zu einem gewissen Grad hexaplarische Einflüsse verrät, weniger in 1. Kön., stärker in 2. Kön. Ebenfalls in Korrektur der Auffassung

von Rahlfs haben die Lukian-Lesarten eine gewisse Aufwertung erfahren durch den Nachweis von Fischer, daß in der altlateinischen Übersetzung der Königsbücher zahlreiche „lukianische" Lesarten vorhanden waren, weshalb man annehmen muß, daß Lukian nicht nur späte Korrekturen angebracht, sondern auch manche Lesarten eines verlorenen älteren Textes weitergegeben hat.

d) Die altäthiopische Übersetzung des 2. Königsbuches ist von Davies untersucht worden. (Fortsetzung folgt)

Die Petrus-Rom-Frage

Ein Forschungsbericht

von Erich Dinkler

(2. Fortsetzung)

3. Zusammenfassende Bemerkungen zum römischen Märtyrer Petrus und zur Frage seines Grabes

Nachdem wir in den vorangehenden Berichten [1]) die Diskussion der literarischen Quellen und die der archäologischen Funde getrennt geboten hatten, gilt es jetzt, die Ergebnisse der Berichte zu verbinden und zu versuchen, das Feststehende ebenso wie das Fragliche zu bestimmen, sowie, wenn möglich, in die Richtung noch nicht erschöpfend durchforschter Gebiete und Zusammenhänge zu weisen. Einige Nachträge zu den Berichten I und II sollen im Text mit eingefügt werden [2]). Zur Ergänzung der früher aufgeführten Literatur geben wir zunächst noch einige Titel:

Bibliographie: K. Aland, Eine abschließende Bemerkung zur Frage „Petrus in Rom". Hist. Zeitschr. 191 (1960) 585–587; – Ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe 1960. – H.-D. Altendorf, Die römischen Apostelgräber. ThLZ 84 (1959) 731–740. – G. R. Balleine, Simon whom He surnamed Peter, London 1958. – J. Bernardi, Le mot ΤΡΟΠΑΙΟΝ appliqué aux martyrs. Vig. Christ. 8 (1954) 174f. – J. Carcopino, Encore Tropaeum et Nomen. Studi in Onore di A. Calderini e R. Paribeni. Milano 1956, I, 385–390. – Ders., De Pythagore aux Apôtres. Paris, 1956. – O. Cullmann, Petrus, Jünger Apostel Märtyrer. 2. umgearbeitete u. ergänzte Aufl., Zürich-Stuttgart, 1960. – E. Dinkler, ‚Petrus, Apostel': RGG 3. Aufl. Bd V. 247–249. – Ders., ‚Petrustradition' ibid. 261–263. – A. von Gerkan, Basso et Tusco consulibus. Bonner Jahrbücher 158 (1958) 89–

---

1) Vgl. ThR NF 25 (1959), 189–230; 289–335. Zitiert im Folgenden als Bericht I bzw. II.

2) Zur *Berichtigung* sollen nur sinnentstellende Fehler hier genannt werden: *Zu Bericht I:* S. 196 Zeile 14 lies: Mk 14, 37. – S. 220 6. Zeile v. u. lies: HE 3, 31, 4. – S. 225 Zeile 6 lies: 29.6.258. *Zu Bericht II:* S. 303 3. Zeile v. u. lies: ‚aus der Zeit, da Marc Aurel noch Caesar war, also zwischen 140–161, zutage; ent -'.

105. – Ders., Von antiker Architektur und Topographie. Ges. Aufsätze (Hrsg. von E. Boehringer). 1959. – H. Grégoire, Les Persécutions dans l'empire Romain (avec la collaboration de P. Orgels, J. Moreau et A. Maricq). – Mémoirs. Académie Royale de Belgique. Tome 46, 1950. – Ders., Le problème de la tombe de S. Pierre. La nouvelle Clio 3 (1953) 48–58. – M. Guarducci, I graffiti sotto la confessione di San Pietro in Vaticano, 3 Bde., Città del Vaticano. 1959. – Dies., La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte. Rom 1959. – Dies., Un' iscrizione greca della necropoli Vaticana. Atti del terzo Congresso internazionale di Epigrafia greca e latina. Rom, 1959. 23–28 u. Tafeln VIII–X. – E. Haenchen, Petrus-Probleme. NT St 7 (1961) Heft 3. – J. H. Jongkees, The Tomb of St. Peter. Mnemosyne Ser. IV, Vol. XIII (1960) 143–155. – E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten, 2. Aufl. 1959. – Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung (= Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften. Heft 91) Köln-Opladen 1960, S. 27–38. – G. Klein, Galater 2, 6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde, ZThK 57(1960) 275–295. – L. C. Mohlberg, Osservazioni storico-antiche sull' iscrizione tombale di Novaziano: Eph. Lit. 51 (1937) 242–249. – Ders., Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sog. „Memoria Apostolorum" an der Appischen Straße. Colligere Fragmenta. Festschr. für A. Dold, 1952, 52–74. – Chr. Mohrmann, A propos de deux mots controversés ...: tropaeum-nomen. Vig. Christ 8 (1954) 154–173. – Morton Smith, The report about Peter in I Clement 5, 4. NT St 7 (1960). 86–88. – F. Taillez, Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe. Orientalia Christiana Periodica 9 (1943) 431–449. – J. M. C. Toynbee, Graffiti beneath St. Peter's. Prof. Guarducci's Interpretations. The Dublin Review, London, Autumn 1959 (Nr. 481) 234–244. – Dies., Besprechung von: J. Carcopino, De Pythagore aux Apôtres. Gnomon 29 (1957) 261–270. – A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung. Zum Petrusbuch von O. Cullmann. 1954. – Ders., Jesus und die Kirche. In: Roesle-Cullmann: Begegnung der Christen, 1959, S. 54–81. – J. B. Ward Perkins, A Roman Cemetery newly discovered in the Vatican etc. The Illustrated London News, Dec. 12, 1959, 849–850.

Die Sonderstellung des Petrus, die in der synoptischen Tradition vorliegt, die im Johannes-Evangelium (c. 20 u. 21) und im 1. Teil der Apostelgeschichte ebenfalls durchblickt, geht auf das gesicherte Faktum zurück, daß Simon Petrus *der erste* ist, den wir einen *Christen* nennen dürfen: er war der erste, der seinen Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten bekannte. Mit ihm beginnt also die Geschichte der christlichen Kirche. Insofern ist Petrus in der Tat historisch gesehen „der Fels". Man wird aufgrund der Übereinstimmung der urchristlichen Zeugnisse und der zeitlichen Gruppierung der Auferstehungszeugen in 1. Kor. 15, 5–8 von einem dem Simon-Petrus eigenen *chronologischen* ‚Vorrang', von einem ihm geschenkten ‚prius' sprechen dürfen. Daß dieser ‚Vorrang' jedoch Ausdruck eines vom historischen Jesus dem Simon gegebenen oder verheißenen charismatischen Primates sei, ist nicht möglich zu behaupten. Hiergegen sprechen nicht nur die synopti-

schen Evangelien und die im Johannes-Evangelium eingestreuten Notizen, hiergegen steht auch die ganze uns einsehbare Geschichte des Urchristentums. Es ist bei dieser Ablehnung einer auf den historischen Jesus zurückgehenden Führerrolle des Simon Petrus vorausgesetzt, daß die Verse Mt. 16, 17–19 eine Gemeindebildung wiedergeben, nicht aber eine in die Zeit vor Ostern zurückreichende Tradition von ipsissima verba darstellen. Freilich muß man bei Ablehnung der Authentie erklären können, wie es zur Bildung des Logion kommen konnte. Daß hier das erste Osterbekenntnis des Petrus die entscheidende Voraussetzung ist, daß also ein vaticinium ex eventu vorliegt, dafür treten jetzt – nachdem die Beiträge von K. L. Schmidt für kurze Zeit das Urteil unsicher gemacht hatten – wieder mehr und mehr Forscher ein. v. Campenhausen schreibt m. E. mit vollem Recht, indem er zugleich auf die noch ungeklärte Frage hinweist: „Daß die Kirchengründung auf Petrus im Munde Jesu undenkbar ist, sollte trotz der neueren Rettungsversuche nicht in Zweifel gezogen werden ... Die Frage kann nur sein, ob das Wort bereits aus der Tradition der Urgemeinde stammt oder noch später entstanden ist" (Kirchl. Amt S. 140f.). Zur Entstehung des Wortes in der Urgemeinde sagt C. (142): „Will man daran festhalten, daß die Petrusverheißung in Jerusalem entstanden sei, so kann sie höchstens als tendenziöse Schöpfung einer Petruspartei angesehen werden, die sich nicht durchgesetzt hätte. Das ist keine sehr einleuchtende Auskunft, und der Text selbst gibt für eine derartige polemische Auslegung jedenfalls keinen Anhalt."

Hierzu ist zu sagen: An der Tatsache, daß es in der 2. Hälfte des 1. Jh. zumindest eine Rivalität zwischen Petrus- und Jakobusjüngern gab, ist nicht zu zweifeln, wenn man von Gal. 2 herkommend die Pseudo-Clementinen in ihren ältesten Schichten und jetzt auch das *Thomas-Evangelium* liest. Letzteres berichtet in Logion 12: „Die Jünger sagten zu Jesus: Wir wissen, daß du von uns gehen wirst. Wer ist es, der über uns groß (= unser Führer) sein soll? Jesus sagte zu ihnen: Wohin ihr gekommen seid, ihr werdet zu Jakobus, dem Gerechten gehen, dessentwegen der Himmel und die Erde entstanden sind."[1]) Die dann folgenden Worte des Simon Petrus und Matthäus in Logion 13a bekräftigen sachlich das Wort Jesu an Jakobus. Kompliziert wird erst im Logion 13b die Schichtung der Traditionen, insofern hier Thomas eine Sonderstellung eingeräumt wird. Beschränkt man sich auf Logion 12 so scheint mir folgender Schluß erlaubt: Das Wort an Jakobus setzt das Wort Mt. 16: 19 voraus und stellt von seiten der Jakobuspartei die Gegenthese auf. Diese weist, wie ja Vieles in dem gnostischen Buch, auf

1) Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Evangelium nach Thomas. Kopt. Text hrsg. und übersetzt von A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah 'Abd Al Masih, Leiden 1959, S. 9)

judenchristlichen Ursprung und zeigt, daß die Rivalität zwischen den Apostelj ü n g e r n dazu führte, den eigenen Führungsanspruch durch ein Wort Jesu zu legitimieren. Derartige Legitimations-Bildungen entstehen, wenn die Führung in Frage gestellt und die Orthodoxie bezweifelt wird. Dies gilt sowohl für die Entstehung des zweifellos älteren Wortes an Petrus – das seinerseits eine allgemeinere Autorisation der Jünger in Mt. 18, 18 zur Voraussetzung hat –,[1]) wie auch für die des antithetisch verfaßten Wortes an Jakobus, den Herrenbruder, der mit Jesus gemeinsam in auffallender Parallelität das Prädikat *δίκαιος* (Logion 12 u. 13) führt. Was hier als Tendenz des endenden 1. Jh.s zu fassen ist[2]), ist später dann noch einmal deutlich zu fassen in der Epistola Petri der Pseudo-Clementinen, wo Petrus als Missionar und Lehrer aus Rom dem Jakobus nach Jerusalem Bericht erstattet. Daß die Epistola Petri zur Grundschrift der Pseudo-Clementinen gehört, zeigte zuletzt noch einmal G. Strecker[3]). Den geographischen Raum für die Entstehung der beiden

1) In der Regel wird zwar Mt. 18, 18 als spätere Verallgemeinerung des Mt. 16, 19 auf Petrus gemünzten Wortes angesehen. Sicher ist nicht anzunehmen, daß die beiden Fassungen des Wortes vom Binden u. Lösen von einander unabhängig sind. Entweder ist ein ursprünglich den Jüngern allgemein (und damit eben der Gemeinde) zugewiesenes Recht auf ein Privileg des Petrus konzentriert, oder es ist dies letztere zu einer Befugnis der Jünger bzw. der Gemeinde verallgemeinert worden. Beachtet man, daß im allgemeinen die lose Reihung in der Überlieferung der Synoptiker als primär gelten kann gegenüber der gegliederten Spruchgruppe, so würde Mt. 18, 18 den Vorrang vor 16, 19 haben, und auch im Blick auf die kirchengeschichtliche Entwicklung im 1. und 2. Jh. erscheint die Koordination der Geistträger von Mt. 18, 18 (ebenso wie die von Joh. 20, 23) älter als die keimende Vikariatsidee, die Mt. 16, 19 vorliegt. Älter ist ferner im Kontext die einfachere und ursprünglichere Verwendung des Gemeindegedankens im Sinne der Synagoge in Mt. 18, 17 (vgl. 18, 19 f.) als die von Mt. 16, 18, wo schon der Kirchenbegriff zu erscheinen beginnt, der die eine Gesamtkirche von den Gemeinden unterscheidet. Und endlich ist geschichtlich die *ἐκκλησία μου* gegenüber der *ἐκκλησία* (sc. *θεοῦ*) ebenso sekundär wie sonst die *βασιλεία μου* gegenüber der *βασιλεία* (*θεοῦ*). – Kürzlich hat auch E. Käsemann, Die Anfänge christl. Theologie, ZThK 57 (1960) 184 die Priorität von Mt. 18, 18 angenommen u. die Beschränkung der Vollmacht auf Petrus in Mt. 16, 19 einer Petrus-Partei zugeschrieben, die „sich selbst damit zur Sekte erklärte". So weit würde ich freilich nicht in der Interpretation gehen, sondern meinen, daß es sich um Apostel-Jünger-Rivalitäten handelte, die nicht notwendig zur Sekten-Bildung führen mußten.

2) Es lassen sich verschiedene Traditionsschichten im gegenwärtigen Text, den ich auf die Mitte des 2. Jh. ansetze, unterscheiden und Logion 12 gehört zu den älteren noch weniger gnostischen Überlieferungs-Schichten. Vgl. hierzu O. Cullmann in ThLZ 85 (1960) 321–334.

3) G. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen, T U 5. Reihe, Bd. 15, 1958.

‚Primatsworte' zu bestimmen, welche *eine* Partei gegen andere Machtansprüche sichern sollen, ist m. E. nicht mehr eindeutig möglich. Doch scheint es mir wahrscheinlich, daß das Mt.-Wort in Jerusalem vor dem Jahre 70 entstand, das Logion des Thomasevangeliums in Syrien nach 70. Naheliegend ist die Vermutung, daß mit dem Wort an Petrus bei Mt. die Petruspartei in Jerusalem nach dem Tode des Herrenbruders Jakobus i. J. 62 (Josephus, Ant. XX, 200) ihre älteren Ansprüche auf Führung der Urgemeinde geltend machen wollte. Um so wirksamer wird dies dann gewesen sein, wenn Petrus abwesend war – in Rom? – oder bereits den Märtyrertod erlitten hatte. Freilich ist dies nur eine von verschiedenen Möglichkeiten. Wichtig scheint mir nur zu sein, daß hinfort bei der Erörterung der Authentiefrage von Mt. 16, 17–19 das Logion 12 und auch die anschließenden Logien des Thomas-Ev. mitbeachtet werden.

Die Namensgebung Kephas bzw. Petros an den Fischer Simon ist – wie in Bericht I dargelegt wurde – nicht die Folge einer in Mt. 16 berichteten historischen Begebenheit, sondern umgekehrt: Mt. 16, 18 setzt die Anerkennung des Ehrennamens als Eigenname in der Urgemeinde voraus. Der Name als solcher ist ein Zeugnis der Bedeutung, die Petrus für die Anfänge der Urgemeinde und für die missionierende Kirche gehabt hat. Daß des Petrus Bedeutung sich nicht in einer bleibenden Stellung in der Urgemeinde äußert, ist die Folge gerade seiner ernstgenommenen apostolischen Beauftragung auf dem Felde der Mission. Außer Petrus war keiner der uns historisch greifbaren Zwölf – auch nicht Jakobus, den ich natürlich nicht zu den Dodeka rechne – außerhalb Jerusalems missionarisch aktiv. Die ‚Machtübernahme' des Jakobus in Jerusalem spricht nicht gegen, sondern für die ‚theologische Existenz' des ersten an Christus Glaubenden, für den im Glauben zum Bekennen verpflichteten Petrus[1].

Für Petrus ist kein Itinerar vorhanden, wie es für Paulus die Apg. bietet; es fehlt auch ein klarer, expliciter Hinweis innerhalb des NT auf den Ort, wo Petrus starb. Ohne die außerkanonische Literatur und die monumentalen Quellen wüßten wir nichts von einer Petrus-Rom-Frage. Nur auf Grund der außerkanonischen Überlieferung vom Aufenthalt und Martyrium des Petrus in Rom werden Fragen an das NT gestellt und wird nach Bestätigung oder nach Widerlegung der Tradition gesucht. Im Zusammenhang mit dem Zeugnis des 1. Clemensbriefes[2]) sind die Andeutungen im 1. Petrusbrief,

1) Zum Verhältnis Petrus-Jakobus vgl. die eben erschienene weiterführende Arbeit von G. Klein in der ZThK 57 (1960), 275 ff und Ders., Die Zwölf Apostel. Frlant NF 59, 1961.

2) Vgl. jetzt auch den schönen Beitrag von Werner Jäger, Echo eines unbekannten Tragikerfragments im Clemens-Brief an die Korinther, Rhein. Museum für Philologie NF 102 (1959), 330–340. In Anm. 3 nimmt auch J. an, daß 1. Clem. 5

im Joh.-Ev., in des Ignatius Römerbrief sowie in der Asc. Jes. gewichtig genug, um bei der christlichen Kirche Kleinasiens und Roms eine Kenntnis von des Petrus Martyrium in der Tiberstadt als gegeben anzusehen. Die Kenntnis setzt ein am Ende des 1. Jh. und ist von da an fortlaufend, wenn auch natürlich in den Detailangaben bald legendär wachsend.

Die besonders durch die Arbeiten von K. Heussi erneut lebendig gewordene Petrus-Rom-Frage hat weitgehend in der Forschung der letzten Jahre dazu geführt, daß man die Bestreitung des römischen Aufenthaltes und Martyriums Petri als Konstruktion erkannte und Lietzmanns These (über Korrekturen an ihr sprachen wir früher) bekräftigt wurde: Die Wahrscheinlichkeit spricht *für* einen Märtyrertod des Petrus in Rom [1]). Sie kann sogar als ‚höchste Wahrscheinlichkeit' bezeichnet werden, da: 1.) die Quellen nicht etwa auf Rom als einzigen Ursprungsort der ältesten Tradition weisen, sondern stärker noch, und unabhängig von Clemens, Kleinasien als selbständiger Zeuge auftritt; 2.) die Petrus-Rom-Tradition über ein Jh. früher greifbar ist als ihre kirchenpolitische Auswertung einsetzt; 3.) keinerlei Konkurrenztraditionen oder auch aus den Quellen erhebbare Gegenargumente vorliegen. – Bei solchen Tatbeständen muß der kritisch abwägende Historiker zur Bejahung der Tradition sich entscheiden, auch wenn sie erst 30 Jahre nach dem vermutlichen Todesjahr des Petrus literarisch greifbar ist.

Zu diesem Ergebnis kommt auch O. Cullmann, dessen Petrus-Monographie soeben in 2. Auflage, umgearbeitet und erweitert, erschienen ist. Das Werk, über dessen 1. Auflage wir bereits früher berichteten, ist auf den Stand der derzeitigen Diskussion gebracht u. hat verschiedene neue Materialien eingearbeitet, im Ganzen aber seine Linie behalten. Wir sind mit dem umsichtig argumentierenden Verfasser weitgehend in Übereinstimmung – mit Ausnahme des den ‚Jünger' Petrus betreffenden Kapitels und der Beurteilung der „exegetischen Frage von Mt. 16, 17–19", welch letztere natürlich die Sicht der Darstellung vom ‚Jünger' Petrus trägt. Beide Kapitel sind in Auseinandersetzung mit evangelischer wie katholischer Forschung geschrieben und man lernt auch und bes. dort, wo man anders zu urteilen sich gezwungen sieht [2]).

Petrus u. Paulus als römische Märtyrer aufgeführt wurden. – Wenn Clem. in seinen kargen Worten über Petrus wirklich, wie M. Smith als Möglichkeit zeigt, von Apg. 3–5 u. bes. 12, 17 abhängig sein sollte, so ist dies nicht als ‚evidence against' Petri Martyrium in Rom verwendbar.

1) Als Abschluß der Kontroverse veröffentlichte soeben K. Aland die beiden oben in der Lit. verzeichneten Aufsätze.

2) Wenig geglückt allerdings finde ich einen Satz auf S. 194, wo Cullmann im Blick auf die zunehmende Tendenz der ntl.-Wissenschaft, Mt. 16, 17–19 für ein nicht authentisches Jesuswort zu halten, schreibt: „Die jüngere, unter R. Bultmanns Einfluß stehende Generation der deutschen Neutestamentler folgt dagegen auch in

In der Behandlung der archäologischen Fragen hat C. bes. starke Erweiterungen vorgenommen und die Literatur bis in die jüngste Zeit berücksichtigt. Ich freue mich, hier mit dem Verfasser in fast allen Fragen gleicher Auffassung zu sein – von Nuancen natürlich abgesehen.

Das Schwergewicht der Petrus-Rom-Frage verlagert sich zur Zeit, auf Grund der Diskussionen über die Ausgrabungen unter der römischen Petrus-Basilika, auf die Erforschung der Geschichte des Apostel- und Märtyrerkultes zwischen 150 und 350; es verlagert sich auf die Aussagen der literarischen und monumentalen Quellen hinsichtlich der Gräber bzw. Kultstätten der Apostel Petrus und Paulus. Hierbei wird die hohe Wahrscheinlichkeit der Martyrien in Rom vorausgesetzt. Diese Verlagerung der Fragestellung ist zu begrüßen. Was nun die Anfänge der *Tradition von den Gräbern der Apostelfürsten* in Rom angeht, so ist hier leider noch wenig Klarheit in der Forschung erreicht. Ehe wir aber auf das Ungeklärte noch einmal den Blick richten, ist zunächst *das Gesicherte* festzustellen. Hierzu läßt sich aufzählen: Die Bemerkung des Gaius (ca. 200) verrät zumindest ein Wissen von einer Tradition der *Martyrium*sorte Petri und Pauli – ob mehr als dies, bleibt zunächst offen. – Die Grabungen unter der Peterskirche in Rom haben ergeben, daß um 160 eine Säulenaedicula an der Roten Mauer des Raumes P der heidnischen Nekropole errichtet wurde und daß dieses bescheidene Monument zum Orientierungspunkt der konstantinischen Petersbasilika diente. – Die Grabungen haben kein ‚Grab' erbracht, das ins 1. Jh. datiert werden kann oder später als Grab der Gebeine des Apostels benutzt wurde. Keinerlei Spuren reichen im Nekropolenbezirk ins 1. oder 2. Jh. zurück, die *eindeutig* auf Christen zurückgehen[1]). – Die Graffiti in der Triclia ad Catacumbas bezeugen zusam-

---

diesem Punkte ihrem Meister, indem sie die Echtheit entschieden verwirft." Meint C. wirklich, daß die apostrophierte Generation exegetisch so unselbständig ist, daß sie *Ergebnisse* übernimmt, weil der ‚Meister' sie vortrug?

1) Ein unabhängig von v. Gerkan verfaßter Aufsatz von J. H. Jonkees, The tomb of St. Peter (1960) kommt zum gleichen Ergebnis, obgleich auch hier der Verf. von der Prämisse ausgeht, daß die gefundene Säulenaedicula für Petrus errichtet wurde und zwar für dessen hier vermutetes Grab. Der Verf. schließt nicht aus, daß ‚in the first half of the second century his (sc. Peter's) remains were buried on this spot' (S. 155), nämlich in der ‚tomba scomparsa' des mystischen Quadrats unter der Aedicula. Aber der Verf. verneint auf Grund der Bodenschichten und des Gefälles im engeren Bereich von Raum P die Möglichkeit eines ursprünglichen Petrusgrabes und überhaupt eines ins 1. Jh. zurückzudatierenden Grabes. – J. B. Ward Perkins gab in ‚The Illustrated London News' einen Bericht über die Nekropole unter dem ‚Autoparco' des Vatikans (vgl. Bericht II: 298f.). Er zieht aus der Tatsache, daß hier nachweislich vor Neros Tod im Jahre 67 beigesetzt wurde, den Schluß, daß auch das Gelände unter der Confessio von S. Peter bereits zu Nero's

men mit der Depositio Martyrum, daß an dieser Stelle ab 258 Gedächtnisfeiern für beide Apostelfürsten abgehalten wurden, wobei die Gegenwart der Apostelreliquien vorausgesetzt wurde. In Konstantinischer Zeit wurde hier an der Via Appia die Basilica Apostolorum errichtet. Eine Fortdauer der Kultfeiern in dieser Konstantinischen Zeit ist nicht bezeugt. – Ab ca. 324/26 beginnen am Vatican die Vorarbeiten für die Peters-Basilica. Kurz vorher läßt sich bei Eusebius die Identifizierung der kleinen Säulenaedicula am Vatican mit dem einen der von Gaius genannten *τρόπαια* und ihr Verständnis als *Grabbau* für Petrus nachweisen. In die Zeit der Vorarbeiten für die Basilica fallen diejenigen Graffiti der vatikanischen Nekropole, die *ein*deutig auf Petrus bezogen werden können[1]). – Damasus bezeugt mit seiner in Catacumbas angebrachten Inschrift[2]) zumindest, daß zur Zeit der Anbringung, spätestens 380, die Gebeine der „cives Romae", die „nomina Petri pariter Paulique", nicht mehr an der Via Appia zu suchen sind. –

Um diese sicheren Daten und Fakten, deren Wert nicht unterschätzt werden darf, legt sich nun aber eine Fülle von unsicheren, möglichen, verschieden interpretierbaren oder vage ergänzbaren Befunden, die zweifellos zu einem Mosaikspiel einladen. Der Forscher ist gezwungen, vom Sicheren ausgehend, das Unsichere einzugliedern und dabei vom eigenen Gesamtbild aus, also vom Vorverständnis her, Einzelfragen hypothetisch zu beantworten, für deren eindeutige Sicherung freilich zumeist das Material fehlt. Geht man nun aber vom Sicheren aus, so zeigt sich, daß die ältest erreichbare, sichere Aussage über einen Petruskult nicht am Vatikan, sondern an der Via Appia – zusammen mit einer Paulusverehrung – zu greifen ist und mit dem Datum 29. 6. 258 in Zusammenhang steht. Erst später, und zwar Ende des 3. Jhs. oder Anfang des 4. Jhs., ist am Vatikan das archäologische Zeugnis da, daß die Säulenaedicula (oder ihre Umgebung) mit Petrus in Verbindung gebracht und im 3. Jahrzehnt Richtpunkt der Konstantinischen Basilica wird. Angesichts dieser Lage gewinnt die in der Interpretation zum Gebiet des Unsicheren zu zählende *Gaiusnotiz* (vgl. Bericht I, 220ff. und II, 325f.) insofern eine schlüsselhafte Bedeutung, als von ihrer Lesweise, bzw. dem Verständnis von *τρόπαια*, die ganze Sicht der Geschichte des Petruskultes zwi-

---

Zeiten freigegeben war. Der Rückschluß ist, wie wir bereits im früheren Bericht sagten, nicht gestattet, da damit zu rechnen ist, daß die Via Cornelia die südliche Grenze für die Freigabe eines Gräberfeldes bildete und diese Straße nicht südlich, sondern nördlich der heutigen Peterskirche entlang über den Mons Vaticanus lief. Vgl. Abb. 1 in Bericht II, S. 296.

1) Wir klammern zunächst das ΠΕΤΡ-Fragment aus und kommen unten noch einmal darauf zurück.

2) Vgl. Bericht I, wo S. 223 der Text in Übersetzung zitiert wird.

schen 200 und 310 abhängt. Ist das Wort von Gaius auf ihm bekannte *Gräber* bezogen, so wird man mit Wahrscheinlichkeit die Säulenaedicula als das eine von ihm gemeinte τρόπαιον identifizieren dürfen. Ist die Notiz aber auf die *Martyriumsstätten* zu beziehen, so ist die älteste literarische Quelle für eine Lokalisierung des Petrus*grabes* am Vatikan Euseb gegen 310. DieAntwort auf die Frage: Haben wir am Vatikan oder an der Via Appia die älteste Lokalisierung und Verehrung eines Petrusgrabes? hängt also allein von der Interpretation des Wortes τρόπαιον bei Gaius um 200 ab!

Angesichts dieser Lage es ist zu bedauern, daß häufig die Gaiusstelle ohne Überprüfung als Zeugnis für die erste Ortsangabe der *Gräber* der Apostelfürsten in Rom benutzt wird. Man stützt sich bei dieser Auslegung τρόπαιον = Märtyrergrab auf Eusebius, der in seiner Hist. Eccl. 2, 25, 5–7 die Gaiusworte zitiert und selbst interpretiert (vgl. die Übersetzung der Stelle im Bericht I, S. 220). Freilich heißt es nicht explicite τὰ τρόπαια = τόποι ἔνθα ... τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται, sondern wird die Verbindung vorsichtiger hergestellt und gesagt: περὶ τῶν τόπων ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποστόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται, φησίν ... worauf sodann das Gaiuszitat im Wortlaut folgt. Die Gleichung τρόπαιον = Grab ist also bei Eusebius an dieser Stelle nur implicite gegeben und dem Wortlaut ist möglicherweise abzulesen, daß dem Leser der Zeit beim Worte τρόπαιον der Gedanke an Gräber nicht automatisch kam. Es ist deshalb die Frage, was eigentlich Gaius damit meinte, der im Unterschied zum nie in Rom gewesenen Euseb die Örtlichkeiten kannte. Für eine Rekonstruktion des Gaiusarguments mit Proclus wird (seit *Erbes*, Texte und Untersuchungen NF IV, 1 [1899] 67 f.) die andere Stelle bei Euseb (H. E. 3, 31, 4) herangezogen, wo Proclus vermutlich seine Orthodoxie durch den Hinweis auf die Gräber in Hierapolis stützen will und sagt: „Danach traten als Prophetinnen auf die vier Töchter des Philippus zu Hierapolis in Asia: ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν." Die Verbindung der beiden von Euseb getrennt dargebotenen Texte ist m. E. richtig. Dann aber stehen die Begriffe τάφος bei Proclus und τρόπαιον bei Gaius in Relation und ist es erforderlich, von der Logik der Argumentation her eine Entscheidung zu treffen, *sofern* diese Logik eindeutig rekonstruierbar ist.

Ehe wir diesen Schritt tun, gilt es einen Blick auf die Literatur zum Begriff τρόπαιον zu werfen. Zur Bestimmung der Bedeutung in der profanen Gräcität und Latinität ist entscheidend die Arbeit von K. Woelcke, Beiträge zur Geschichte des Tropaions, Bonner Jahrbücher 120 (1911), 127–235, sowie der Artikel von F. Lammert in: Pauly-Wissowa II. Reihe 13. Halbbd. (1939), 663–673. Das literarische und archäologische bzw. numismatische Material ist hier gut und relativ vollständig gesammelt und gesichtet, freilich ohne Eingehen auf die Begriffsgeschichte in der christlichen Literatur. Diese Lücke sollte tunlichst in einem Supplement-Band geschlossen werden! Eine Mono-

graphie zum Gesamtthema, aber es zugleich auch ausweitend auf die virtus-Idee, gibt G. Ch. Picard, Les Trophées Romains (Paris 1957), der am Schluß des Werkes (494 ff.) auf die christliche Übernahme des tropaeum-Begriffs eingeht. Leider wird keine Einzelexegese gegeben, sondern nur versucht, Entwicklungslinien aufzuzeigen. Zur Geschichte des Begriffs in der Patristik liegen Aufsätze von C. Mohrmann, J. Bernardi und J. Carcopino vor, die sich allerdings primär mit der lateinischen Terminologie in der christlichen Literatur des 4.–6. Jahrhunderts befassen und von dort auf die griechischen Väter zurückgreifen – aber kein Mal den umgekehrten Weg gehen und fragen, wie es überhaupt zur christlichen Metapher kommen konnte. Dieser Weg von der Profangräcität aus ist nun aber um so mehr methodisch geboten, als vor Gaius nur einmal in der erhaltenen christlichen Literatur das Wort auftritt, und zwar bei Justinus Martyr (Apologie I, 55). Nimmt man den Weg von der Profansprache her, so ist deutlich, daß der Begriff – seit dem Anfang des 5. Jh. v. Chr. nachgewiesen – den Ort bezeichnet, wo der Feind sich zur Flucht wendet (*τροπή*) und also der Sieg errungen wurde. So definiert Eustathius im Commentar zur Ilias X 465: *τρόπαια μετὰ τὰς νίκας ἱστῶντες ὅπου τῶν πολεμίων περιγένοιντο* (woher diese Definition übernommen ist, bleibt unbekannt); und vorher, um 400, schrieb der lateinische Grammaticus Servius im Commentar zu Vergils Aeneis X, 775 (ed. G. Thilo u. H. Hagen [1884] II, 466 f.): tropaeum dictum est *ἀπὸ τοῦ τρέπεσθαι* id est ab hostium conversione: unde qui hostem fugasset merabatur tropaeum, qui autem occidisset, triumphum, *ἀπὸ τοῦ θριαμβεύειν*, id est ab exultatione. In der älteren Latinität fehlt das Wort. Bei Cicero aber ist es häufig gebraucht und in der ganzen Kaiserzeit steht es für ‚Sieg' [1]), ohne daß jeweils ein Denkmal für den Sieg errichtet werden *muß*. Auf Darstellungen des Tropaion ist als ältester Zug die Aufrichtung eines Pfahles zu erkennen, an dem Waffen und Schild befestigt wurden und dessen Abschluß der Helm bildet. Die Aufrichtung eines Tropaion wird zusammen mit der Marterung von Gefangenen auf der bekannten Gemma Augustea in Wien gezeigt [2]).

Was dem sehr reichen Material entnommen werden kann, ist dies: Dem Begriff *τρόπαιον* haftet als Sinn-Dominante die Vorstellung ‚Sieg' an und dieser Sinn bleibt konstant bei allen Wandlungen der Begriffsnuancen und auch der Denkmalsitte. Eine Verszeile aus Euripides Heraklidae (786 f.; ed. G. Murray) mag es noch einmal zusammenfassen:

νικῶμεν ἐχθροὺς καὶ τροπαῖ' ἱδρύεται.

---

1) Vgl. Woelcke S. 146.

2) Abb. bei C. Blümlein, Bilder aus dem Röm.-Griech. Kulturleben. Nr. 184. Weitere Abb. zum Tropaeum im Buche von Picard.

Von dieser Basis aus ist es verständlich, wie leicht Justinus Martyr (Apol. I, 55. 3) es hatte, das Kreuz als größtes Symbol von Christi Macht und Herrschaft mit den τρόπαια der Kaiserzeit zu vergleichen und damit für 150 n. Chr. in Rom das Kreuz als christliches Siegeszeichen mit der Metapher des Tropaion zusammenzubringen[1]). Und es ist auch nicht überraschend, daß von nun an in immer neuen Wendungen Tertullian (Ad nat. 1, 12; Apol. 16, 6; Adv. Marc. 3, 18; 4, 20) und Minucius Felix (Oct. 29, 7: tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et adfixi hominis imitantur) das Wort auf das Kreuz Christi und auf die Erlösung beziehen: Hier ist eben Christi Sieg über den θάνατος und dessen Herrschaft errungen worden. Die Linie dieses Gebrauches geht bis zum Hymnus des Venantius Fortunatus (Carm. 2, 2, 18): pange lingua gloriosi proelium certaminis et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem. Es geht von hier weiter ins Mittelalter bis zu Sicardus (Mitrale I, 13. Migne PL 213, Sp. 55).

Wichtig werden nun aber die patristischen Stellen, wo τρόπαιον bzw. tropaeum auf Märtyrer bezogen wird. Sehen wir von Gaius zunächst ab, so wäre das 1. Vorkommen in dem Rahmentext des Eusebius zu finden (!), also in dessen Interpretation des Gaius-Zitates. Es folgt Ambrosius, der über die erste ‚inventio' von Märtyrergebeinen, nämlich die der Patrone Mailands Gervasius und Protasius schreibt (Epist. 22, 12 = Migne PL 17, 1066): Eruuntur nobis reliquiae e sepulcro ignobili, ostenduntur coelo tropaea. Sanguine tumulus madet, apparent cruoris triumphalis notae, inviolatae reliquiae loco suo et ordine repertae, avulsum humeris caput[2].) Es ist wahrscheinlich, daß hier mit den tropaea die Reliquien gemeint sind. Ebenso klar ist aber auch der Sieges-Tenor in der Briefstelle und damit die Anwendung des Grundsinnes für einen speziellen Fall. Dieser spezielle Fall setzt natürlich bereits eine Reliquienverehrung voraus und in gewissem Sinne auch eine Reliquien-‚Theologie'. In diese gleiche Linie gehört der Ausruf Gregors von Nyssa: ὦ καλῶς τοῖς σωματικοῖς τροπαίοις ἐμμελετήσαντες (Migne PG 46, 761 C). Und wenn überhaupt bei den Kappadokiern, wie J. Bernard belegt, neben τρόπαιον die Begriffe τροπαιοφόρος und ἀριστεία mehrfach auf Märtyrer bezogen werden, so kommt hier wieder der Siegesgedanke deutlich heraus! Daß aber auch der metaphorische Sprachgebrauch des Ambrosius nicht charakteristisch ist für seine und die ihm folgende Zeit, zeigt die viel zitierte Stelle des Prudentius im Peristephanon (12, 3–10), wo der römische Festtag ‚Peter und Paul' beschrieben wird:

---

1) Die von Justinus eingeführte Metapher ist grundlegend auch für die Aufnahme des τρόπαιον – Begriffs durch Gaius.

2) Vgl. dazu Augustin, Confessiones IX, 7; De Civ. XXII, 8 und Sermon 286. Zum Thema vgl. auch DACL VI, 1232–1239.

Festus apostolici nobis redit his dies triumphi
Pauli atque Petri nobilis cruore
unus utrumque dies, pleno tamen innovatus anno
vidit superba morte laureatum.
Scit Tiberina palus, quae flumine lambitur propinquo,
binis dicatum caespitem tropaeis,
et crucis et gladii testis, quibus inrigans easdem
bis fluxit imber sanguinis per herbas [1].

Es wird heute verschiedentlich versucht – vgl. Carcopino (Histoire p. 252 ff.) und C. Mohrmann (A propos p. 159 ff.) – auch hier die Gleichung tropaeum = Märtyrergebeine (Carcopino sagt sogar: ‚corps des martyrs dans leur sépulture') zu erkennen. Mir will das reichlich gezwungen erscheinen. Methodisch richtiger ist zweifellos Lietzmann verfahren, der den Sinn bei Prudentius offen läßt (Pt. und Pls [2] S. 210). Ich will nicht verschweigen, daß mir die Übersetzung mit ‚Sieg' auch hier das Normale zu treffen scheint, zumal es in den Kontext sich bestens einfügt.

Kehren wir nunmehr wieder zurück zur Gaiusstelle und ihrer Interpretation, so ist festzuhalten, daß die Semasiologie von *τρόπαιον* wie die von tropaeum die Bedeutung ‚Siegesstätte' herausstellt. Zwischen 150 und 350 ist dann die Übernahme dieser Grundbedeutung als Metapher für das Kreuz Christi belegt; aber erst bei Eusebius gegen 310 und sodann bei Ambrosius nach 386 (Weihejahr der jetzigen Basilica S. Ambrogio, für die die Reliquien gefunden wurden) ist eine metaphorische Anwendung auf Märtyrergebeine nachweisbar. Gewiß wird damit nicht ausgeschlossen, daß schon früher das Wort wegen seiner Grundbedeutung ‚Sieg' für Märtyrergräber gebraucht werden *konnte*. Aber das müßte dann nachweisbar sein. Lietzmann ließ sich den Ausschlag für die Eindeutigkeit, und zwar für *τρόπαια* = Märtyrer*gräber* bei Gaius, durch die von Eusebius (H. E. 5, 24, 4 f.) zitierte Briefstelle des Polykrates von Ephesus geben, wo dieser auf Gräber als Beweis seiner orthodoxen Ostertradition hinweist, und ferner durch die von ihm vermutete archäologische Evidenz am Vatikan. Die Formulierung seiner Schlußfolgerung lautet (S. 211): „Diese Parallelen empfehlen die Deutung der *τρόπαια* auf Gräber in der angezogenen Gaiusstelle, und wenn, wie wir gesehen haben, der archäologische Befund die Gebeine des Petrus vor 258 an die Stelle der heutigen Confessio verweist, so dürfte der Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung erbracht sein." Da nun aber das Grab des Petrus nicht unter der Confessio gefunden wurde, so fehlt gerade das entscheidende Quantum für die Schlüssigkeit seines Beweises. Es ist freilich bei Lietzmann, wie bei vielen anderen,

1) Vgl. CSEL 61, 420 f.

von Anfang an die These als Tatsache akzeptiert, daß Gaius auf zeigbare *Gräber* Bezug nehme (vgl. etwa S. 122).

Im Unterschied zu Lietzmann hatte bereits Erbes sich für die Auslegung „Siegesstätte" bei Gaius eingesetzt[1]). Klauser – wohl der einzige Forscher, der die Problematik des Tropaion-Begriffs im Zusammenhang der ganzen Frage gesehen hat und sie behutsam aufnimmt – hatte (JLW 4, 1924, 296) Erbes gegen Lietzmann zugestimmt. Jetzt hat K. in seinem Buch über ‚Die römische Petrustradition' den Standpunkt Lietzmanns aufgenommen und zwar aufgrund einer Nachprüfung der inneren Logik der Argumentation zwischen Proclus und Gaius (S. 20): „Man darf voraussetzen, daß der wegen seiner dialektischen Gewandtheit von Eusebius gerühmte Mann die Antwort, die er sich selbst in den Mund legt, so scharf geschliffen haben wird, wie nur möglich. Läßt man aber Gaius in diesem Dialog sagen: ‚Ihr Montanisten habt in Phrygien Gräber eines Apostels und von Aposteltöchtern, wir Römer haben Hinrichtungsplätze (Marterinstrumente, Denkmäler) der (beiden bekannten) Apostel', so ist das eine lahme Entgegnung, die das Argument des Gesprächspartners gar nicht genau trifft und es darum auch nicht wirklich erledigt. Läßt man Gaius sagen: ‚Ihr Montanisten habt Gräber eines Apostels und von Aposteltöchtern, wir Römer auch', so ist auch diese Erwiderung keine wirksame Abfuhr des Gegners, zumal in dem Satz des Gaius die Zweizahl der römischen Apostel ohne Akzent bleibt, also gar nicht ausgespielt wird. Ganz anders steht es, wenn man Gaius sagen läßt: ‚Ihr Montanisten habt Gräber von einem Apostel und einigen Aposteltöchtern, wir Römer haben Apostelgräber, die *τρόπαια* sind, weil unsere Apostel als Märtyrer über den Teufel gesiegt haben! In diesem Falle ist der Gegner wirklich übertrumpft, denn von den Gräbern des Philippus und seiner Töchter konnte Proclus Gleiches nicht sagen." – So einleuchtend diese Rekonstruktion zunächst ist, so ist sie doch nicht die einzig mögliche und sachlich notwendige. Neben sie läßt sich die Interpretation stellen, die beim begriffsgeschichtlich überlieferten Sinn „Siegesstätte" bleibt und die Antwort des Gaius in folgender Weise versteht: „Ihr Montanisten habt die Grabstätten von einem Apostel und einigen Aposteltöchtern, wir Römer haben die *Siegesstätten*, wo die Apostelfürsten und Kirchengründer als Märtyrer über Tod und Teufel gesiegt haben!"[2]) Auch hier würde es zu einer Übertrumpfung des Gegners kommen und würde Gaius selbst an die Stätten des Martyriums gedacht und vorsichtigerweise den Begriff *τρόπαιον* gewählt haben, um nicht in weitere Einzelheiten sich einzulassen. Und waren wirklich um 200 die Gräber

1) Vgl. C. Erbes in T U 1899, S. 67 ff.

2) Wie Mart. Polycarpi 3, 1 zeigt, wird in der 2. Hälfte des 2. Jhs. der Tod des Märtyrers als ‚Sieg' verstanden.

von Petrus und Paulus nicht mehr erhalten, so war ja doch sicher, daß die Gebeine (oder deren Asche) in römischem Boden ruhten.

An sich wären beide Interpretationen – die von KLAUSER wie die hier gebotene – von *τρόπαιον* möglich, wenn man von der Logik der Argumentation ausgeht. Gegen die von KLAUSER vorgetragene spricht m. E. nur dies, daß nicht nur erstmalig in der Geschichte des Begriffs eine Übertragung auf Gräber hier aufträte, sondern auch erstmalig der Westen sich auf die Grabes-Ideologie des Ostens eingelassen hätte, die Viktor 20 Jahre vorher nachweislich noch nicht von Polykrates von Ephesus sich hatte aufdrängen lassen. Und weiter: Da die Ausgrabungen nicht das Petrusgrab wiederentdeckt haben, so sehe ich keine Notwendigkeit, für *τρόπαιον* bei Gaius bereits die schwierigen Erstvorkommen von Begriff und Argumentationsweise zu postulieren. – Es lesen ebenfalls *τρόπαιον* = Siegesstätte = Martyriumsort: A. M. SCHNEIDER, E. SCHÄFER, E. PETERSON, K. MOHLBERG; auch H. CHADWICK gibt ihr offensichtlich den Vorzug (vgl. die bibliogr. Angaben in Bericht I und II).

In dem Augenblick, wo man sich freigemacht hat von der Gleichung *τρόπαια* = Gräber ändert sich vieles. *Zunächst* einmal dies: Die gefundene Säulenaedicula im Raume P der vatikanischen Nekropole (vgl. Bericht II, S. 307ff.) läßt nur noch zwei Möglichkeiten der Interpretation zu: a) Sie kann das von Gaius gemeinte ‚Siegesdenkmal' sein und die allgemeine Lage der Martyriumsstätte markieren. Freilich wäre es dann ein Unicum in der Archäologie, daß eine ‚Aedicula' tropaeum genannt würde! b) Sie kann aber auch ein ursprünglich heidnisches Grabmal sein, das erst Ende des 3. Jhs. oder sogar erst Anfang des 4. Jhs. christlich interpretiert und, mit der Gaiusnotiz in Verbindung gebracht, als *τρόπαιον* identifiziert wurde. *Ferner* grundsätzlich: Wird bei Gaius nicht auf Apostelgräber hingewiesen, sondern auf die Martyriumsorte als Siegesstätten, so würde die Konsequenz sein, daß erst ab 258 eine Tradition von den *Grab*stätten des Petrus und Paulus nachweisbar und diese Tradition ad catacumbas verankert ist. *Die sogenannte Doppeltradition* löst sich dann also auf, insofern um 200 Gaius von den *getrennten Martyriumsorten* weiß und ab 258 eine Tradition vom *gemeinsamen Grab* an der Via Appia erstmals sich zeigt.

Eine Ergänzung der Materialien und des Gesamtbildes gibt O. CULLMANN in der 2. Aufl. seiner Petrusmonographie, indem er auf das oft vernachlässigte Zeugnis in den apokryphen Petrusakten, und zwar den sog. Actus Vercellenses hinweist (S. 136 u. 176)[1]). In romanhafter Form wird uns hier nicht nur der

1) O. CULLMANN hatte auf die Stelle bereits in seiner Besprechung von TOYNBEE-WARD PERKINS, The Shrine of St. Peter, im Journal of Eccl. History 7 (1956), 238ff. hingewiesen. Zu den literargeschichtlichen Fragen vgl. E. FASCHER in Pauly-Wissowa RE 19, 2, 1378–1380.

mit Mirakeln gefüllte Wettkampf zwischen dem Magier Simon und Petrus erzählt, sondern auch eine neue Legende vom Martyrium des Apostelfürsten in Rom geboten. Nicht Nero, sondern dessen Praefekt Agrippa befiehlt eigenmächtig die Kreuzigung des Petrus, der als Wunsch die bes. Martyriumsart (nämlich mit dem Kopf nach unten) äußert und erfüllt bekommt. Der bekehrte Senator Marcellus läßt die Gebeine in kostbarer Weise in seinem eigenen Grab beisetzen. Der Tote erscheint sodann dem Marcellus und tadelt ihn wegen des Beisetzungskultes mit Worten, die Mt. 8, 22 entlehnt sind. – Cullmann datiert das Zeugnis ins 2.Jh. und folgert (S. 176): „Damit ist, abgesehen von der verschiedenen Lokalisierung [– es ist nichts von einer Bestattung am Mons Vaticanus gesagt! –], nochmals erwiesen, daß noch in dieser Zeit die Christen gegenüber dem Grabeskult nicht nur gleichgültig waren, sondern ihn geradezu ablehnten." Gewiß ist richtig, daß bei der Legende die Grablegung Jesu durch Joseph von Arimathia eine Rolle gespielt haben wird. Bedenken aber hege ich gegen die Folgerungen Cullmanns. Zunächst einmal halte ich mit Fascher u. a. eine Entstehungszeit Mitte des 3.Jhs. für wahrscheinlicher. Sodann ist der gnostische Charakter der Actus Vercellenses zu bedenken. Dann aber ist es naheliegender, in der Legende eine Polemik gegen einen beginnenden Grabkult zu sehen, eine Polemik, die noch mit dem Herrenwort Mt. 8: 22: „Laß die Toten ihre Toten begraben!" gerechtfertigt wird. Das apokryphe Zeugnis könnte erst dann volles Gewicht erhalten, wenn die Fragen der literarischen Schichtung, der Entstehungszeit und des Ortes sicherer geklärt wären.

Abb. 1: Graffito auf der Roten Mauer

Von der gewonnenen Basis aus blicken wir noch einmal auf *die Chronologie der archäologischen Funde* und hier besonders auf die epigraphischen Zeugnisse, ob sie diese Sicht stützen oder in Frage stellen. Zunächst ist noch einmal das früher erwähnte Graffito (Bericht II, 317f.) auf der Roten Mauer auf

seinen Sinn und zeitliche Ansetzung hin zu befragen (vgl. Abb. 1). Die in der Regel vorausgesetzten Buchstaben ΠΕΤΡ ΕΝΙ sind nicht ganz so sicher, wie es in der Literatur erscheint, da vom Rho nur der Grundstrich erhalten ist, und deshalb ein Jota nicht ausgeschlossen werden kann. Nimmt man jedoch ein Rho an und ergänzt auch nicht auf Petronius oder Petronilla, sondern auf Petros, so ist die Lesart von ΕΝΙ mit Guarducci (S. 124ff.), Kirschbaum (2. Aufl. S. 140) u. a. im Sinne von *ἔνεστι* wahrscheinlich. Sie ist einleuchtender als die zunächst vorgeschlagenen Lesarten: *Πετρ*[ος] *εν* [ε]*ι*[*ρηνη*][1]) oder [*χαιρε*] *Πετρ*[ος][2]) oder gar die von J. Carcopino vorgeschlagene *Πετρ*[*ου*] *ενδ*[*ει*] = Pierre nous manque! Pierre n'est plus là![3]) Die kontrahierte Form *ἔνι* von *ἔνεστι* oder auch *ἔνεισι*, ja sogar von *ἐνέσομαι*, ist bezeugt[4]), auch im sepulkralen Gebrauch. Der Sinn des Graffito wäre dann: ‚Pietro è sepolto qui dentro' (Guarducci), bzw. ‚Petrus ist darin (d.h. im Grabe)' (Kirschbaum). Natürlich handelt es sich nicht um eine offizielle ‚Grabinschrift', sondern um eine Kritzelei, die ad hoc seitlich – und zwar nördlich – der Aedicula angebracht worden ist. Ob sie sich gegen Zweifel richtet? Warum gerade eine solche auf Petrus bezogene Aussage, wo doch alle übrigen Graffiti keinerlei Petrus-Bezüge bringen?

Sodann ist die Frage nach der zeitlichen Ansetzung aufzunehmen. Guarducci datiert auf ‚kurz nach 160 n.Chr.', d.h. kurz nach der Errichtung der Roten Mauer und der von ihr als gleichzeitig angenommenen Aedicula und schließt: «la nostra piccola iscrizione assume una grande importanza, in quanto essa ci attesta esplicitamente l'esistenza del sepolcro di Pietro' (Graffiti Bd. II, S. 402). Zudem wird von der Interpretation dieser Inschrift auch noch die Interpretation der Gaiusnotiz als *Grabhinweis* gesichert (ibid. S. 407). Die Verfasserin anerkennt zwar, daß die Schriftcharaktere ins 3.Jh. verweisen könnten, entscheidet sich aber für das 2.Jh. aufgrund des griechischen Sprachcharakters (La tomba p. 127). – Was ist dazu zu sagen? Wir lassen die Richtigkeit von Ergänzung und Interpretation dahingestellt und konzentrieren uns auf die Frage nach der Datierung. Diese ist eingrenzbar durch die Errichtung der Roten Mauer und die nachträgliche Einziehung der Stützmauer g (vgl. Bericht II S. 317). Wir haben damals mit v. Gerkan

---

1) Kirschbaum (1. Aufl.), Josi, Klauser.

2) Toynbee in JRomSt. 43 (1953) S. 24 u. Suppl. Epigr. Graecum 13 (1956) S. 114 Nr. 170.

3) J. Carcopino, De Pythagore aux Apôtres, 283f. Dagegen bereits J. M. C. Toynbee, Gnomon 29 (1957) 267f., wo mit Recht durch die Frage „But why not ... ΠΕΤΡ [os] ΕΝΔ [ov] = Peter is within?" die in der beliebig auswechselbaren Ergänzung liegende Gefahr aufgezeigt wird, darauf eine These oder sogar einen Beweis aufzurichten.

4) Vgl. Liddell-Scott s. v.

die Mauer g auf den Ausgang des 3.Jh. datiert, die Rote Mauer auf die Zeit zwischen 160 und 165. Es bliebe deshalb theoretisch für die Anbringung des Graffito die Zeit von 160 bis 300 offen. Was den Sprachcharakter angeht, so ist es ausgeschlossen, von hier aus für das 2.Jh. zu argumentieren. Gewiß ist es richtig, daß allgemein die offizielle Sprache der römischen Bischöfe Mitte des 3. Jhs. vom Griechischen zum Lateinischen überging und deshalb griechische Texte eher auf die ältere Zeit verweisen [1]), doch hört die Zweisprachigkeit der christlichen Gemeinde bis Anfang des 4.Jhs. nicht auf, zumal auch bis dahin die Zuwanderung von Orientalen in Rechnung zu stellen ist. Sogar die Grabinschriften in der Papstgruft von S. Callisto bleiben griechisch bis ans Ende des 3.Jhs. – Eine Streitfrage stellt die Cornelius-Grabplatte dar, die lateinisch ist und frühestens ans Ende des 3.Jhs. datiert werden kann, wenn sie nicht erst in des Siricius Zeit (384–399) gehört. – Daß die römische Liturgie erst unter Damasus offiziell von der griechischen zur lateinischen Fassung überging, hat Klauser nachgewiesen [2]). Der Sprachcharakter als solcher läßt also innerhalb der Zeitspanne von 160–300 keinerlei Entscheidung zu. Da der Schriftcharakter eher ins 3.Jh. weist und ferner in Raum P sonst keinerlei christliche Spuren vor 300 zu greifen sind, so wird man das Graffito tunlichst kurz vor Errichtung der Mauer g und d. h. in den letzten Jahrzehnten des 3.Jh. anzusetzen haben. Klauser läßt das ganze 3.Jh. offen, Kirschbaum datiert auf Ende 2./Anfang 3.Jh. Guarducci's Ansatz auf kurz nach 160 ist nur durch den Wunsch bestimmt, explicite die Existenz des Petrusgrabes bezeugt zu finden (s. obiges Zitat). Was für die weiteren Überlegungen entscheidend ist, ist dies: nichts spricht dafür, daß das Graffito der Roten Mauer vor das Jahr 258 datiert werden muß, wohl aber Gewichtiges dagegen.

Noch ein zweites Graffito spielt neuerdings eine Rolle in der Diskussion. Der Text lautet: *ἐμνήσθη Λ. Πάκκιος/Εὔτυχος/Γλύκωνος*: „Es gedenkt L. Pakkios Eutychos des Glykon". Die Inschrift befindet sich an der Clivusseite der Mauer von Raum R (vgl. Bericht II, S. 303 Abb. 3) und war bereits in den Esplorazioni (I, 103, Tafel XVIa) veröffentlicht, jedoch von den Herausgebern lediglich registriert und nicht auf einen Petruskult hin interpretiert worden [3]). M. Guarducci (Graffiti II, 415–440 und Fig. 25a und b

---

1) Die Synagoge blieb sogar bis ins 4.Jh. beim Griechischen als offizieller Sprache. Vgl. G. Bardy, La question des langues dans l'église ancienne, Paris 1948, S. 82. Zum Problem ferner: C. Mohrmann, Les origines de la latinité chrétienne à Rome. Vigiliae Christianae 3 (1949), 67–106, bes. 73f.

2) Th. Klauser, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache. Miscellanea Mercati, I (1946), 467–482.

3) Ebenso J. Carcopino im DACL Bd 15 (1953), Sp. 3306.

sowie: La tomba S. 129 ff. u. Fig. 39 u. 40) greift den Text vor allem wegen des formelhaft gewordenen Verbs ἐμνήσθη auf[1]), das für antike tituli memoriales bzw. für Proskynema-Inschriften bekannt ist. Sie geschehen öfters ohne Angabe des Gottes oder der Kultheroen[2]), und waren natürlich nicht nur an Grabstätten angebracht. G. behauptet nun aber: 1. Die Inschrift stammt von christlicher Hand, da sich in der Nähe eine sehr schematisch eingeritzte und über 6 Ziegel laufende Fischdarstellung erkennen läßt, die auf Christus zu deuten sei. 2. Da im Umkreis der Inschrift nur ein einziger Gegenstand der Verehrung in Frage komme, nämlich das ca. 5 m entfernte – wenngleich jetzt durch die Rote Mauer getrennte – ‚Petrusgrab', so müsse sich dieser titulus memorialis auf einen Besuch an diesem Grabe beziehen und bezeuge frühesten Grabkult. 3. Und da bei einem Bezug auf das Petrusgrab die Inschrift vor Errichtung der Roten Mauer, die jetzt den Zugang sperrt, angebracht sein müsse, konstatiert die Verfasserin einen hier bezeugten Kult am Grabe des Petrus ‚um 150' [3]). – Die Inschrift steht nun aber keineswegs in notwendiger Verbindung mit dem Fisch, auch läßt sich dieser, wie das von Dölger vorgelegte Material gezeigt hat, nicht so einfach ‚christlich' interpretieren, noch besteht irgendeine Veranlassung, die Proskynema-Inschrift auf das ‚Petrusgrab' zu beziehen und so früh zu datieren. Leider hat Kirschbaum in der 2. Aufl. (S. 133 u. Abb. 33 b u. c) die Konstruktionen von M. Guarducci aufgenommen, die anderseits von Miss Toynbee in erfreulicher Deutlichkeit als unhaltbar abgelehnt werden (Dublin Review S. 244).

In diesem Zusammenhang ist noch ein Wort zu dem übrigen jetzt in dem dreibändigen Werk von M. Guarducci vorgelegten Material an Graffiti in der vatikanischen Nekropole zu sagen (vgl. Bericht II, S. 318 Anm. 1 und 2). Es werden hauptsächlich 58 Inschriften auf der stukkierten Mauer g behandelt. Die Grundthese der Verfasserin geht dahin, daß diese Kritzeleien eine Kryptographie, ‚crittografia mistica', aufwiesen – und zwar eine durchlaufende und einheitliche. Die Annahme ist nicht etwa, daß individuelle Besucher je einzeln hier als Schreiber mit gleichem System gearbeitet haben, sondern sie fordert, daß Aufseher am Hl. Ort zugegen waren – ‚persone adette al luogo' –,

---

1) Vgl. auch den Vortrag von M. Guarducci, Un' iscrizione greca etc.

2) Zum Thema wäre zu vergleichen: A. D. Nock, A vision of Mandulus Aion, H ThR 27 (1933), 53 ff. und besonders A. Rehm, MNHΣΘH. Philologus 94 (1941), 1–30.

3) Die verallgemeinernde Konklusion lautet: «Si può dunque affermare che già in quest'epoca, lontana non più di un'ottantina d'anni dalla morte dell'Apostolo, giungevano alle pendici del colle vaticano alcuni pellegrini di onorare – non si può dubitarne – il sepolcro del Martire. Lucio Paccio Eutico è uno di essi: il primo a noi noto degli innumerevoli fedeli venuti, nel corso dei secoli, a visitare il luogo più sacro di Roma.» (La tomba... p. 134).

die als Vermittler die Wünsche der Besucher hier angebracht hätten! Diese Aufseher-These läßt sich natürlich nicht begründen, sie ist nur ein Postulat, um ein System für die Entzifferung entwerfen und anwenden zu können. Dieses System basiert auf drei Prinzipien: 1. Alle Buchstaben des Alphabets, soweit sie auf der Mauer g verwendet werden, haben einen festliegenden ‚mystischen' Wert. 2. Die Zusammenstellung der Buchstaben und sogar die Querverbindungen verschiedener Zeilen erhöhen den mystischen Wert oder stellen neue und in der Regel geheimnisvolle Sinnzusammenhänge her. 3. Buchstaben werden verschiedentlich (nach Meinung von Guarducci) in zweiter oder dritter Kritzelei in andere Buchstaben verändert – etwa P in R oder L in E etc. –, um verschiedene Aussagen gleichzeitig zu machen. Damit ergibt sich, daß man z. B. den nämlichen Buchstaben R in einer Richtung als P und in der anderen als R lesen darf. Die Autorin des großen und ohne Zweifel mit ebensoviel Liebe wie Phantasie gearbeiteten Werkes, deren Reputation in der klassischen griechischen Epigraphie (bes. Kreta) beachtlich ist, gibt zu, daß Analogien für die entwickelte Kryptographie bei antiken Denkmälern fehlen und auch das System als solches keine Parallelen aufweise. Band I des Werkes ist der Buchstaben-Symbolik gewidmet und enthält zweifellos mancherlei wertvolles Material im einzelnen, mittels dessen aber dann die Grammatik und Syntax für die oben in den Prinzipien dargelegte Kryptographie erstellt wird. Band II überträgt dann die Resultate auf die vatikanischen Inschriften, die einzeln behandelt und transkribiert werden. Gewiß kann man hier der Verfasserin in einzelnen Punkten zustimmen, etwa bei der Erklärung von IXΘYC oder dem Taukreuz, oder auch von X, das oft für Christus steht. Doch wird die Interpretation bereits fraglich, wenn D für Deus, P oder PA für Pax und L oder LV für Lux stehen sollen und man wird vollends ablehnend, wenn A (= Alpha) zum Siegel für Christus und B für Bita = Vita, E für Eden werden und endlich M immer Maria, P häufig Petrus, ℙ oder 𝐏 immer Petrus repräsentieren sollen. – Die Analogielosigkeit der Aufschlüsselung weist bereits auf die Unhaltbarkeit dieser Ergebnisse hin, die außerdem noch durch die Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte widerlegt werden, da christologische und mariologische Aussage-Gebäude errichtet werden, die eine erst etliche Jahrhunderte später liegende geschichtliche Entwicklung antizipieren. Und alles dies, um für die Zeit zwischen 290 und 315 an der Mauer g einen Petrus-Kult im Rahmen einer Christus- und Marienfrömmigkeit nachzuweisen. Die zur fachgelehrten Würdigung bestens ausgewiesene und gegenüber der Petrustradition der vatikanischen Nekropole sehr aufgeschlossene J. M. C. Toynbee, deren Referat ich mich hier teilweise anschloß, hat in Einzelheiten das Werk von M. Guarducci überprüft und sich offensichtlich Mühe gegeben ihr zu folgen, soweit eben echte Möglichkeiten bestehen. Doch kommt sie zum Ergebnis: „One begins to feel that

anything could mean anything and that anything could be ‚significant' when linked with anything" (Dublin Review S. 241).

Für die Petrus-Rom-Frage und für das Problem der römischen Gräbertradition haben die zuletzt behandelten Graffiti keine irgendwie für die Gesamtsicht entscheidende Bedeutung. Daß ab etwa 300 in der vatikanischen Nekropole die ersten Spuren von Christen sich manifestiert haben, war bereits durch das kleine Julier-Mausoleum (vgl. Bericht II S. 320f.) bekannt. Die Kritzeleien werden allesamt – mit Ausnahme des problematischen ‚Petros enesti' und des am Clivus entdeckten Graffito – der Zeit der Zuschüttung und ersten Bauarbeiten im 4. Jh. zuzuweisen sein, d. h. also der konstantinischen Zeit. Sie stammen aus der Zeit, wo auch einige christliche Bestattungen hier vorkamen und die Angehörigen ihren Glauben bezeugten, in der Nähe eines hl. Ortes zu sein.

Damit aber drängt sich der Schluß auf, daß im Umkreis von Raum P der Nekropole zwar die alte Tradition vom *Martyrium* des Petrus am Vatikan gegen Ende des 3. Jhs. faßbar wird, daß aber diese Überlieferung nicht zu einem Kult geführt hat. Der älteste Petruskult hingegen bezeugt sich in den eindeutigen und nicht mystisch verschlüsselten Graffiti in der Triclia in Catacumbas. K. Mohlberg und H. Chadwick und in gewisser Weise bereits auch A. M. Schneider (Die Memoria Apostolorum ... 1951) haben mit Recht darauf hingewiesen, daß man aus der Aporie der Lage nur herauskommt, wenn man sich mehr auf die Via Appia und auf die kirchengeschichtlichen Ereignisse der Zeit 250–260 konzentriert. Hatten wir nun im früheren Bericht (II, S. 328f.) gesagt, daß an der Via Appia in keiner Periode ein ‚neuralgischer Punkt' zu erkennen sei, keine Örtlichkeit, an dem das ‚hic habitasse prius' der Damasusinschrift sich verankern lasse und dabei auf die einhellige Auffassung unter Forschern wie v. Gerkan, A. M. Schneider und Toynbee-Ward Perkins verwiesen, so ist hier eine wesentliche Ergänzung nötig. Im Mai 1960 erschien in Bd. 158 (Jahrgang 1958) der Bonner Jahrbücher ein neuer Beitrag zur Frage von A. v. Gerkan, in dem der Spezialist der römischen Topographie und Architektur noch einmal auf das Thema zurückkommt, das er vor 35 Jahren für die 2. Auflage von H. Lietzmann's ‚Petrus und Paulus in Rom' so grundlegend bearbeitet hatte. v. Gerkan geht auf die Erweiterung der Grabungen im Bezirk von S. Sebastiano in den letzten Jahrzehnten ein, stellt die von Marichal in einem Graffito der Triclia gefundene Angabe des Konsulardatums 260 als ‚von grundlegender Bedeutung' in Rechnung[1]) und berücksichtigt ferner die Grabungen unter S. Peter. Er

1) Die Infragestellung dieses Ergebnisses durch H. D. Altendorf in ThLZ (1959) Sp. 736 ist nicht berechtigt. Die Ablehnung der Arbeit von Marichal durch M. Guarducci in den Rendiconti der Atti della Pontificia Accademia Romana di

korrigiert nicht seine früheren Aufnahme-Befunde, sondern will lediglich „die Schlußfolgerungen" revidieren (S. 90). Dies führt dazu, daß er sich der Gruppe derjenigen anschließt, „die für eine tatsächliche Translation der Apostelreliquien zur Via Appia eintreten", woraus, wie er hinzufügt, „sich zwingend eine Retranslation in konstantinischer Zeit ergibt" (S. 99). Wie immer ist es der methodische Vorzug der Arbeiten v. Gerkans, daß er von den Bodenbefunden und ihrer Chronologie ausgeht und sich allein davon im Urteil bestimmen läßt. Dabei überläßt der Verfasser anderen, mit den aus seinen Ergebnissen folgenden Schwierigkeiten fertig zu werden, wenngleich der Leser implicite zwischen den Zeilen v. Gerkans Stellung erfährt. Ausdrücklich soll gesagt werden, daß v. Gerkan selbstverständlich seine *Auffassung über die Grabungen unter S. Peter nicht geändert* hat. Er hält daran fest, daß unter der Säulenaedicula oder sonstwo im Raum P der vatikanischen Nekropole keine Spur von einem historischen Grab des Petrus entdeckt worden ist. Diese Feststellung hat v. Gerkan in seinen von E. Boehringer jetzt herausgegebenen Gesammelten Aufsätzen –, Von antiker Architektur und Topographie'[1]) – in denen drei Petrus-Rom-Aufsätze abgedruckt und mit Nachträgen versehen sind, noch einmal erhärtet[2].)

Aus v. Gerkans neuem Beitrag fassen wir die *Hauptpunkte der Argumentation* zusammen (vgl. Abb. 7 in Bericht II, S. 328, und hier Abb. 2): 1. Die

---

Arch. (Serie III) vol. 28 (1954/55), 190–195 [ediert 1957], auf die sich A. beruft, ist nicht annehmbar und mit Recht nicht angenommen worden, weder von Kirschbaum, noch von Klauser und v. Gerkan.

1) Das zum 75. Geburtstag A. von Gerkan's durch das Deutsche Archäologische Institut herausgebrachte Werk bringt aus einem Gesamtwerk von 160 Titeln 75 Arbeiten und Aufsätze, die weiter verstreut und schwer zugänglich zwischen 1911 und 1955 verfaßt wurden. In Nachträgen werden kleine Ergänzungen im Blick auf den heutigen Stand der Forschung gegeben, kurze ‚retractationes', die der Leser dankbar begrüßt. Für die Leser dieser Zeitschrift ist der Abdruck der Aufsätze: „Die Forschung nach dem Grabe Petri" aus der Evang.-luth. Kirchenzeitung 1952 und der ZNW 44 (1952/53), sowie aus der Trierer Zeitschrift 1954: „Kritische Studien zu den Ausgrabungen unter der Peterskirche zu Rom" von Wichtigkeit. Aber nicht minder wertvoll ist die Aufnahme der Arbeiten über „Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura", „Die christliche Anlage in Ostia", „St. Gereon in Köln" oder die minutiösen und grundlegenden Arbeiten zur Topographie und Einwohnerzahl des antiken und spätantiken Rom. Das Werk sollte nicht nur wegen dieser die Grenzgebiete der Theologie angehenden Beiträge von den Theologischen Seminarbibliotheken angeschafft werden, sondern nicht zuletzt im Blick auf die meisterhafte Methode wissenschaftlicher Forschung, von der jeder Leser und besonders unsere Studenten viel lernen können.

2) Vgl. bes. die Nachtragsnotiz über sein eigenes Gespräch mit E. Kirschbaum auf S. 372.

Lesart des Martyr. Hieron. für den 29. Juni wird gegen die verstümmelte und verkürzte Fassung der Depositio Martyrum des Filocalus-Kalenders bestätigt, wobei neu die Annahme ist, daß der Tag (29. 6.) zwar zu allen 3 Ortsangaben, die Jahreszahl ‚Basso et Tusco consulibus' (= 258) aber allein zur letzten Angabe ‚in catacumbas' gehöre. v. Gerkan nimmt deshalb an, daß

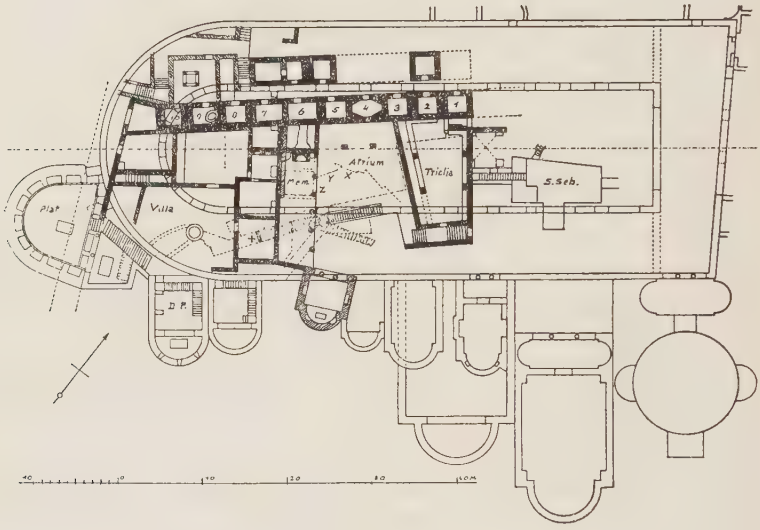


Abb. 2: Grundplan von S. Sebastiano mit Kultbezirk

der Märtyrerkult als solcher bereits vor 258 in Rom eingeführt war, da die Notiz des Valerianischen Edikts von 257, die in den Acta Cypriani 7 zitiert wird: ne in aliquibus locis conciliabula fiant, nec coemeteria ingrediantur[1]) sich auf Gedächtnisversammlungen an den Gräbern beziehe. – 2. Die Vermutung geht dahin, daß die Zerstörungen, die an der Aedicula unter S. Peter beobachtet worden sind und anscheinend erst unter Konstantin behoben wurden, durch ein Suchen der Christen nach Reliquien entstanden und daß letztere illegal in Valerianischer Zeit nach der Via Appia gebracht wurden. 3. Die Triclia in Catacumbas ist bereits 260 da, wahrscheinlich gegen 255 gebaut – vermutlich nicht für Kultzwecke, sondern als gewöhnliche Campagna-Osteria errichtet –, 258 in den Besitz eines Christen übergegangen und dann

1) Vgl. R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, 2. Aufl. Tüb. 1913, S. 72 und Euseb, H. E. 7, 11, 10. Vgl. zur Stelle auch A. M. Schneider, Die Memoria Apostolorum (1951) S. 4 f.; E. Schäfer in Ev. Theologie 10 (1950/51), 478.

für die Refrigerien benutzt. Ebenso war bereits die von der Tiefe 3.65 m auf 12.82 m (unter dem Fußbodenniveau von S. Sebastiano) hinabführende Treppe vorhanden und bestand möglicherweise ein Zugang zur Triclia vom südlich sich öffnenden Tal her. 4. Die Stelle für eine Deponierung der Apostel-Reliquien erkennt v. Gerkan jetzt hinter der Quermauer, die im Plan Abb. 2 den dem Treppenende folgenden Gang absperrt, so daß die Reliquien unsichtbar und versteckt hier geruht hätten (die angenommene Stelle ist im Plan durch ein + gekennzeichnet). Diese Mauer, vermutet G., sei bei der Retranslation in Konstantinischer Zeit abgebrochen worden. Unmittelbar vor ihr sind noch heute auf einem den Gang in 1 m Breite bedeckenden weißen Stuck Akklamationsgraffiti für Petrus und Paulus zu erkennen. Sie wurden bereits 1921 von O. Marucchi veröffentlicht und erneut 1923 besprochen [1]), werden aber häufig angesichts der Akklamationen in der Triclia zu wenig in Rechnung gestellt. 5. Die vielbesprochene Nische (vgl. Bericht II S. 329 und Abb. 7: r; hier in Abb. 2 an der nördlichen Schmalseite der ‚memoria'), die v. Gerkan früher als Lararium erklärt hatte, interpretiert er jetzt als christlich und zwar als die eigentliche Memoria der Apostel, freilich erst nach dem Toleranzedikt von 313 errichtet und dem öffentlichen Kult freigegeben. Endlich 6.: „Bedrückend bleibt indessen, daß an keinem der Orte bisher wirklich konkrete Reliquien nachzuweisen waren. Unter S. Sebastiano kann freilich nichts mehr erwartet werden, trotz der Errichtung der Basilika und der Fortdauer der Feiern, die ihre volle Berechtigung haben. Unter St. Paul bleibt die Entscheidung noch der Zukunft vorbehalten, aber unter St. Peter ist nichts gefunden worden: das wird durch das geradezu verzweifelte Suchen unter der Memoria eindeutig erwiesen. Ebenso ergebnislos bleibt die Retranslation. Es sollte klar sein, daß die Reliquien nicht wieder einfach in die Erde verscharrt worden sind, und ebensowenig kamen sie in den abseitig liegenden loculus in der Stützmauer g. Dem widerspricht ja auch, was vom Apostelgrab mit der ungeheuren Bronzehülle überliefert ist [2]) – so unzuverlässig das auch sein mag –, und man denkt eher an eine Aufstellung über der Erde irgendwo in der Basilika selbst" (S. 104).

Es ist zu beachten, daß nicht neue Bodenfunde im S. Sebastiano-Bereich

---

1) Nuovo Bulletino d'Archeologia Cristiana 27 (1921), 3-59, siehe bes. die Tafeln 2–6; und Notizie degli scavi di Antichità 20 (1923), 80 ff. Vgl. auch v. Gerkan in: H. Lietzmann, Petrus u. Paulus², S. 277.

2) Vgl. dazu Bericht II S. 305 und Duchesne LP I: 176 in der vita Silvestri. Über die vielbehandelte Inschrift auf dem Goldkreuz hat neuerdings R. Egger, Das Goldkreuz am Grabe Petri, Anzeiger der phil. hist. Kl. der Österr. Akad. 1959 Heft 12 gehandelt. Der Aufsatz ist reich an neuen und zutreffenden Beobachtungen und macht die Authentie der Inschrift sehr wahrscheinlich.

vorliegen, die zu dieser Änderung der Interpretation geführt haben, sondern daß der Anstoß hauptsächlich von dem alten Graffito mit dem von Marichal neu gelesenen Konsulardatum 260 ausgeht. Damit ist ja an der Via Appia eine beiden Aposteln geltende Verehrung bezeugt, die als solche durch die Gedächtnismahlfeiern den Glauben an die Gegenwart der Gebeine voraussetzt. Die Frage ist nur, ob die Beobachtungen v. Gerkans an dem Grabungsbefund von solchem Gewicht sind, daß sie die Annahme einer Translation von Reliquien im Jahre 258 und einer Retranslation in Konstantinischer Zeit rechtfertigen. Von dieser Frage werden gar nicht so sehr Einzelheiten betroffen, wie der ab 300 oder ab 313 angenommene Kultmittelpunkt in der sogenannten Memoria bei der Nische r (die bereits P. Styger als Kultstelle annahm[1]) und die zuletzt wieder Th. Klauser als eigentliches Kultzentrum vermutete[2]), oder die Möglichkeit, daß das Konsulardatum der Depositio Martyrum sich allein auf die Notiz ‚utriusque in Catacumbas' beziehe; vielmehr konzentriert sich die Frage doch wohl darauf, ob die Graffiti am unteren Ende der Treppe zur Wasserstelle und kurz vor der abgerissenen Quermauer, die Akklamationen an die Apostel – vornehmlich in lateinischer Sprache, seltener in griechischer Sprache – Grund genug für die neue Beurteilung sind. Denn andere Gründe von Gewicht vermag ich nicht zu sehen. Die Quermauer als solche läßt sich vielfältig erklären. Was nun die Graffiti angeht, so sind sie möglicherweise später zu datieren als die in der Triclia, da bei ihnen mindestens zweimal das Konstantinische Monogramm erscheint, während in der Triclia das Monogramm nirgends begegnet. Damit sind natürlich nicht sämtliche Graffiti an dem Treppenschluß datiert. Außerdem ist zweifellos möglich, daß der Stuck noch über die erhaltene Breite von 1 m hinausging und mehr Akklamationen enthielt. Mir will jedoch scheinen, als reichten die Gründe lediglich zu der einen Feststellung: eine Beisetzung an dieser Stelle hinter der Quermauer ist nicht auszuschließen. Aber ist das genug, um positiv die These der Translation zu sichern? In jedem Falle bliebe auch das Woher und Wohin der Reliquien an der Via Ostiense und am Vatikan nicht weiter bestimmbar. Wenn wir uns auch von Gerkans hier auszugsweise referierter These nicht anschließen können, so muß doch gesagt werden, daß sie erneut dazu beiträgt, den Blick unvoreingenommen und scharf auf den Bezirk ad catacumbas zu lenken und zwar vor allem für die Jahrzehnte nach der Mitte des 3. Jhs.

Nachgetragen werden muß ferner noch zum Bericht II, 326–334, daß J. Carcopino's Buch ‚De Pythagore aux Apôtres' im 3. Teil sich ebenfalls mit

---

1) Zuletzt: Römische Märtyrergrüfte Bd. I (1935), S. 35.

2) Vgl. Bericht II S. 334. Th. Klauser S. 77 f.; über die Nische auch A. M. Schneider, Die Memoria der Apostel. S. 12 f.

einer neuen Sicht des Kultzentrums ad catacumbas befaßt hat. Mit Nachdruck setzt sich der gelehrte Forscher für die Translationshypothese ein, benutzt zur Bekräftigung auch die oben S. 48 referierte Lesart der *ΠΕΤΡ*-Inschrift (*Πετρου ἐνδει*) für die Zeit um 300, und nimmt eine doch etwas zu bewegte Lokalisierung der Apostelreliquien im Bereich der S. Sebastiano-Zone an: Zuerst unter der Nische r, dann an die Ostwand der Triclia, wo die Mehrzahl der Akklamationen sich befindet und zuletzt, in Diocletianischer Zeit, hinunter ans Ende der Treppe und zwar *vor* der bereits besprochenen Quermauer in einem Wasserkanal, den bereits O. Marucchi als Bestattungsort angesehen hatte. Ist schon diese Hypothese mit vielen Unwahrscheinlichkeiten belastet, so noch mehr die weitere, daß die Besitzer der Gegend ad catacumbas bis 258 Häretiker bzw. nur christlich interessierte Synkretisten gewesen seien, die sich jedoch in der Valerianischen Zeit zum orthodoxen katholischen Christentum bekehrt und daraufhin die Reliquien in Verwahr erhalten hätten. Eine ausführliche Kritik dieses Buches gab bereits J.M.C. Toynbee in Gnomon 1957, so daß hier ein erneutes Eingehen sich erübrigt.

Während Carcopino für den außerordentlich gemischten Charakter der Malereien und Inschriften im Bereich der Zone um die Mausoleen X Y Z unter S. Sebastiano sehr reiches Material zusammenträgt und gerade von hier ausgehend den synkretistischen Charakter der Besitzer von 258 zu beweisen sucht, wendet er sich überraschend ablehnend gegen K. Mohlberg's These von einem novatianischen Ursprung des Petruskultes an der Via Appia (S. 335 A. 8). Gleichwohl hat der Leser den Eindruck, als sei Carcopino mitbeeinflußt von Mohlberg wie Schneider in seiner Feststellung, daß es bis 258 ‚les dissidents de Catacumbas' waren, die als Erste christliche Züge in die Talsenke brachten und dann orthodox und Beschützer der Reliquien wurden[1]). Aber auch C. geht davon aus, daß Gaius etwas Konkretes von der Lage der Märtyrergebeine am Vatikan wußte (siehe oben S. 44ff.), und davon ist die ganze Sicht seiner Translationstheorie getragen.

Es ist m. E. stärker zu bedenken, daß *nirgends* in den älteren Quellen eine Translation der Apostelgebeine *zur* Via Appia ihren Niederschlag gefunden hat, daß nur von einer Translation von der Via Appia fort die wenn auch dunkle Rede geht, die mit dem Epigramm des Damasus einsetzt. Bedenkt

---

1) Bemerkenswert ist die Ablehnung der Theorien, die von häretischen Zügen im Bereich von S. Sebastiano ausgehen, durch A. v. Gerkan im eben besprochenen Aufsatz S. 103: „Zugleich fehlt auch jede wirkliche Spur von christlichem Sektierertum, seien das Novatianer, Gnostiker oder Pythagoräer, es sei denn, jemand besäße die Kühnheit, das allein aus dem Charakter der neuen Dekoration des Grabes X erschließen zu wollen, was aber gewiß nicht zwingend, auch keineswegs notwendig ist."

man dieses Faktum zusammen mit dem oben herausgestellten Ergebnis, daß wir mit Sicherheit nur sagen können: Um 200, zur Zeit des Gaius, kannte man die getrennten *Martyriumsorte* der Apostel am Vatikan und an der Via Ostiense, um 258/60 und anschließend glaubte man an die gemeinsame Gegenwart der *Gebeine* ad catacumbas, so konzentriert sich die Frage darauf: Wie kam es in der Mitte des 3. Jhs. ad catacumbas zu einem Apostelkult, und warum hält sich auch nach der Errichtung der Peterskirche am Vatikan und der Paulskirche am Wege nach Ostia die Thematik: ad catacumbas war das Grab beider Apostel?

Hinsichtlich dieser Frage, die in der derzeitigen Forschungslage als wichtigste bezeichnet werden darf, weil sie die Nichtauffindung des historischen Petrusgrabes am Vatikan ernst nimmt, haben die entscheidenden Ansätze zu neuen Lösungen K. Mohlberg und H. Chadwick gemacht. Beide wenden sich fort von den archäologischen Grabungen und suchen angesichts der Aporie eine Lösung in den Quellen aus Kirchen- und Kultgeschichte des 3. und 4. Jhs. Es war ja letztlich den Christen in Rom durch die Entwicklung zwischen 150 und 250 nahegelegt, dem Osten gegenüber nicht nur mit der kontinuierlichen Tradition seit Petrus und Paulus als Kirchengründern – Gaius spricht von beiden: *τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν*![1]) – zu argumentieren, den Grablisten des Ostens die Sukzessionslisten des Westens entgegenzustellen und jeweils damit gegen die aufkommenden Häresien zu kämpfen, sondern jetzt auch noch den kleinen Schritt weiter vom Martyriumsort zur Grabstätte zu tun. Vorbereitet war dieser Schritt bereits mit der Depositionsliste, zunächst der Märtyrer und dann anschließend der Bischöfe Roms. Schon bei dieser Entwicklung ist beachtenswert die neue Beobachtung Mohlbergs (S. 59), daß die in der Depositio Martyrum notierten „Päpste" chronologisch ihre direkte Fortsetzung und Ergänzung in der Depositio Episcoporum finden und mit Lucius († 254), dem Nachfolger des Cornelius (251–253), „die erste Bezeugung für die liturgische Tradition finden, die die Gedächtnisfeier des Römischen Bischofs auf die gleiche Stufe mit der des Märtyrers stellt". Ferner wird richtig festgestellt, „daß die ‚Depositio Martyrum' genau in der Zeit und ausdrücklich mit Hippolytus, der Gegenpapst von Callistus, Urbanus und Pontianus war, beginnt, während das Beisetzungsverzeichnis der Päpste zur Zeit des anderen Gegenpapstes Novatianus einsetzt". Aus diesen und anderen Beobachtungen schließt M.: „Die beiden Gräberlisten, die der Märtyrer in der Depositio Martyrum und die der Päpste in der Depositio Episcoporum, hängen ... in irgend einer Weise mit Novatian zusammen" (60f.)! Wenn M. weiter darauf hinweist, daß der erste römische Bischof in der Depositio Martyrum, Callistus (217–222), an der chronologi-

1) Eusebius HE 2, 25, 5–7 = GCS: Eusebius II, 1 (1903) S. 178.

schen Stelle einsetze, wo der von Polykrates gebotene kleinasiatische Gräberkatalog aufhöre, bzw. wo die Gaiusnotiz aus der Zeit von Bischof Zephyrinus (199–217) stehe, so wird man diese Zusammenhänge zwar nicht überbewerten dürfen. Sie deuten aber darauf hin, daß Rom ab etwa 200 sich stärker und systematischer den Argumentationsmethoden des Ostens öffnet – das heißt: auch der Westen übernimmt die Anschauung, daß zur apostolischen Sukzession der rechtliche Besitz der Tradition hinzugehört und dieser durch den Besitz der Gräber ausgewiesen werden kann. Der Grabbesitz garantiert gleichsam den Besitz der Orthodoxie. Das älteste greifbare Zeugnis für dieses Stadium der Entwicklung wäre Kallist bei Tertullian, De pudicitia 21 (vgl. Bericht I, S. 219). Und daß er dabei auf Widerstand stieß, läßt erschließen, daß sein Versuch als eine Neuerung erschien.

Wenden wir uns dem 6. Jahrzehnt des 3. Jhs. zu, so ist auffallend *eine Reihe von Ereignissen, die um das Datum des 29. 6. 258 herum zu greifen sind*[1]*:*

a) zwischen 252 und 258: Cyprian setzt sich nachdrücklich für den römischen Primat ein und sieht die rechtmäßige Tradition des Primatus Petri bei Cornelius und nicht bei Novatian. Vgl. z. B. Briefe 69, 8 (= CSEL III, 2, 757) u. 71, 3 (= ibid. 773).

b) Herbst 257: Valerianisches Verbot an die Christen, Gemeindefriedhöfe (coemeteria) zu besuchen.

c) 27. 6. bzw. 29. 6. 258: Tod bzw. Depositio Novatians an der Via Tiburtina[2]).

d) 29. 6. 258: Gedächtnisfest für Petrus und Paulus laut Depositio Martyrum.

e) 6. 8. 258: Sixtus und seine 6 Diakonen finden im Coemeterium Callisti den Märtyrertod.

f) 9. 8. 260: Datiertes ‚Celerinus'-Graffito in der Triclia unter S. Sebastiano.

Die Daten an sich verweisen auf eine bewegte Zeit. Überraschend ist die Koinzidenz der für den 29. 6. 258 in verschiedenen Quellen bezeugten Ereignisse. Es ist vor allem dieses Zusammenfallen von Ereignissen einerseits und der vermutete novatianische Charakter der Depositionslisten anderseits, was Mohlberg zur These führte, die Anhänger Novatians hätten nach dessen Tode einen Petrus-Grabkult an der Via Appia inauguriert und dann in Kon-

---

1) Darauf haben bereits A. M. Schneider (S. 5 u. 14f.) und K. Mohlberg (S. 64f.) die Aufmerksamkeit gelenkt.

2) Vgl. die Texte bei Mohlberg S. 63 oder auch in der Ausgabe der Acta Sanctorum Novembris, Tomi II Pars posterior (1931), S. 342 und daneben die Eintragung für den 27. Juni auf S. 337. Die wichtigsten Handschriften und Varianten bietet auch Kirsch im Jahrbuch für Lit. Wiss. 3 (1923), S. 36f. Vgl. endlich die Beweisführung M.s in den Ephemerides Liturgicae 51 (1937), 244.

stantinischer Zeit die Basilica Apostolorum als ihr novatianisches Heiligtum gebaut, zumal sie 326 staatsrechtlich anerkannt wurden und die Erlaubnis erhielten, Kirchen und Grabstätten zu besitzen[1]). Wenn in der Depositio Martyrum zum 10. Juli zum Namen von Silanus die Eintragung erscheint: „hunc Silanum martirem Novati furati sunt" (Duchesne LP, I p. 11), womit erstmalig ein Reliquiendiebstahl quellenmäßig auftritt, so weist diese Notiz deutlich eine antinovatianische Tendenz auf und zeigt schon damit ihren sekundären Charakter als Glosse. Man könnte auch noch – was freilich Mohlberg nicht tut – in der *Cornelius Vita* des Liber Pontificalis (Duchesne I, p. 150) den Niederschlag eines Versuchs sehen, die Behauptung einer Anwesenheit der Gebeine Petri und Pauli ad Catacumbas in der 2. Hälfte des 3. Jhs. dadurch in Frage zu stellen bzw. zu widerlegen, daß man Cornelius die Translation der Gebeine von der Via Appia fort nach dem Vatikan und der Via Ostiense zuschrieb, also für die Zeit 251–53[2]). Gewiß ist nicht in Zweifel zu ziehen, daß es sich hier um eine unzuverlässige Nachricht handelt, daß die Verflechtung mit Lucina auf Kontamination zweier Legenden hinweist, daß die Vita schon darin sich als unzuverlässig erweist, daß sie Cornelius unter Decius enthauptet werden läßt – C., der nicht nur unblutig im Exil, sondern auch über 2 Jahre nach des Decius Tod (Mai 251), nämlich September 253 starb. Verzichtet man auf den Rettungsversuch eines historischen Kernes in dieser oder jener Schicht der Corneliuslegende[3]), so ist dennoch die hier deutliche Tendenz in der Legendenbildung ein historisches Faktum und zwar durch die Verbindung gerade des Gegners von Novatian mit einer Translation der Gebeine fort von der Via Appia.

Mohlberg hat das Verdienst, auf die Bedeutung Novatians erneut aufmerk-

---

1) Codex Theodosiani XVI: 5, 2 (De Haereticis) Ed. Mommsen – P. Krueger (Berlin 1905) S. 855.

2) Die Stelle über die Translation ist in recht wildem Latein in die Passio Cornelii eingeschoben: „Hic temporibus suis, rogatus a quodam matrona Lucina, corpora apostolorum beati Petri et Pauli de Catacumbas levavit noctu: primum quidem corpus beati Pauli accepto beata Lucina posuit in praedio suo, via Ostense, iuxta locum ubi decollatus est; beati Petri accepit corpus beatus Cornelius episcopus, et posuit iuxta locum ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum episcoporum, in templum Apollinis, in monte Aureum, in Vaticanum palatii Neroniani, III Kal. Jul." Gewiß könnte man erwägen, ob nicht alles aus der Damasusinschrift herausgesponnen sei. Aber damit wäre nicht die Verbindung gerade mit Cornelius erklärt, die hier Verdacht erregt. Vgl. auch H. Chadwick's Bemerkungen zur Cornelius-Vita: JTh St 8 (1957) 39f.

3) Vgl. auch H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 2. Aufl. S. 179ff. Neuerdings: G. Belvederi, Le cripte di Lucina, Riv. di Arch. Crist. 21 (1944/45), 121–164. Ders.: L'origine della basilica Ostiense, ibid. 22 (1946), 103–138.

sam gemacht zu haben, womit er bereits bei der Auffindung des Grabes von Novatian an der Via Tiburtina und der Inschrift für den ‚beatissimus martyr' begonnen hatte [1]). Er hat eine Richtung aufgezeigt, in der weitere Untersuchungen notwendig sind. Gegen seine These, soweit sie ausgeführt ist und nicht nur in oder zwischen den ‚Bemerkungen' sich versteckt, ist zu fragen: Warum wird von M. nur und ausschließlich ein Petruskult und nicht auch einer des Paulus an der Via Appia ab 258 angenommen? Sprechen in dieser Hinsicht nicht die Graffiti des Ortes sehr eindeutig? M. selbst weist nur enigmatisch darauf hin, es hänge dies zusammen „mit der Geschichte des Petrusbekenntnisses (Mt. 16, 18) und mit der Petrusauszeichnung des zweiten und dritten Jahrhunderts" (S. 65). Hier aber ist ein Punkt, wo M. durch die Behauptung des novatianischen Charakters der Depositionslisten zur Ausschließung der Lesart im Martyrologium Hieronymianum und der dortigen Angabe [natale] Petri in Vaticano gelangen muß [2]), womit auch die Angabe für Petrus *und* Paulus in catacumbas fällt und durch die des Filocalus-Kalenders: ‚Petri in Catacumbas et Pauli Ostense' ersetzt wird. Erweitert man M.s These auf einen Petrus- und Paulus-Kult – und ich sehe keinen ernsthaften Grund dagegen –, so würden in der Tat *neue Möglichkeiten* zur Klärung der Grab-Tradition sich öffnen.

Diese Möglichkeiten lassen sich vorerst nur in einige Fragen kleiden: Haben die Anhänger Novatians nach dem Tode ihres ‚beatissimus martyr' ihrer novatianischen Kirche durch die Einführung des Festes Natale Petri et Pauli an der Via Appia ad catacumbas ihr Recht auf Orthodoxie ausweisen wollen? Haben sie durch die Behauptung des Besitzes der „corpora" ein Argument gegen die Großkirche gestellt, die ja nur die Martyriumsorte (= τρόπαια) zeigen konnte? Hat vielleicht sogar die Großkirche erst gegen 300 durch die Einführung des Cathedra-Petri-Festes und bald darnach durch die Metamorphose der Martyriumsstätten in Grabstätten den Gegenzug unternommen? Ist die Umwandlung der ‚Basilica Apostolorum' in eine ‚Basilica S. Sebastiani' in der 2. Hälfte des 4. Jh.s zusammen mit der Damasusinschrift Anzeichen für die Auflösung des novatianischen Kultzentrums? – Gegen die hier angedeuteten Möglichkeiten stehen natürlich auch Bedenken: Warum ein novatianisches Zentrum an der gefährdeten Via Appia und nicht am Grabe Novatians an der Via Tiburtina? Wo läßt sich überhaupt eine kleine, aber eben notwendige Evidenz dafür aufzeigen, daß der Bezirk ad catacumbas etwas mit den Novatianern zu tun hatte? Fehlt nicht gerade *das* entscheidende Gliedstück in der Beweiskette?

---

1) Vgl. den Aufsatz in den Ephem. Liturgicae von 1937 und auch F. Blanke, Rettung eines Ketzers, Theol. Blätter 18 (1939), 105.

2) Zum Problem vgl. oben S. 53 f.

Man kommt zunächst nicht zu einer vollen Klärung der hier behandelten Fragen. Eine Lösung einiger Probleme ergibt sich, wenn man eine ‚*inventio*' der Gräber der Apostelfürsten an der Via Appia annimmt, wie sie von H. Gregoire, O. Cullmann und ausführlich von H. Chadwick vertreten wurde. Diese Annahme – ob mit der Großkirche oder mit den Novatianern verknüpft, läßt sich vorerst nicht klären – entspricht auch den Ergebnissen der Grabungen am Vatikan sowie m. E. der Lage der Dinge unter S. Sebastiano. Sie entspricht ferner den *rechtsgeschichtlichen Gegebenheiten* im 1. Jh., die eine Bestattung von Staatsverbrechern nahezu und innerhalb der kaiserlichen Gärten südlich der Via Cornelia bestimmt ausschließen. Sie entspricht ebenso der eschatologischen Frömmigkeit des apostolischen Zeitalters, das angesichts der Hoffnung auf die Parusie nicht an einer würdigen Bestattung das Interesse haben konnte, wie es mit dem Aufkommen eines Märtyrerkultes sich später von selbst ergab.

Einen neuen Ansatz zur Lösung von grundsätzlichen Fragen hat soeben Th. Klauser in dem Vortrag über ‚Christlichen Märtyrerkult...' gemacht, indem er an die Arbeit von J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958) anknüpft und in Hypothesenform eine Arbeitsrichtung anvisiert, nicht etwa bereits Arbeitsergebnisse darbietet. Klausers Frage ist, ob die Forschung im Rechte war, wenn sie die Märtyrer- und Heiligenkultgeschichte nur von der hellenistischen Antike und nicht vom Judentum her beeinflußt sah? Ob es nicht weiter ein allzu sicher seit Delehaye (Origines du culte des martyrs, 2. Aufl. 1933) angenommenes Resultat sei, daß der Osten seit 156 n. Chr. und der Westen erst seit Mitte des 3. Jhs. einen Kult der Märtyrer pflegte? Sollte nicht vielmehr angesichts des ständigen Austausches zwischen Ost und West auch für den Westen ein früherer Ansatz nötig sein? Abschließend formuliert K.: „Der christliche Märtyrerkult hat seine Wurzel in der schon vom Judentum ererbten Hochschätzung und privaten Verehrung des Gerechten und des Märtyrers. Aber den Übergang zum formellen Gemeindekult müssen inner-kirchliche Anlässe verursacht haben. – Hier drängt sich eine Hypothese auf: Im 2. Jh. reift in der Kirche das Prinzip der ‚apostolischen Sukzession'; nur der ist rechtmäßiger Bischof, so heißt es jetzt, der in die lückenlose Kette der Nachfolger der Apostel rechtmäßig eingegliedert ist. Damit werden Apostel- und Bischofsgräber als sichtbare Beweisstücke der apostolischen Sukzession wichtig. Der Wunsch, diese Gräber im Bewußtsein der Gemeinde lebendig zu erhalten, veranlaßt die Bischöfe, die Gemeinde zu regelmäßig wiederholter Feier an den Gräbern zu versammeln. Da die Apostel und ersten Bischöfe durchweg Märtyrer sind oder als solche gelten, wird der neue Kult allmählich auf alle Märtyrergräber ausgedehnt" (S. 37 f.). – Es ist erfreulich, daß sich das von Klauser so glänzend geleitete Franz J. Dölger-Institut dieses Fragenkomplexes anzunehmen beabsichtigt. Das

bisher übersehene und von Jeremias eindrucksvoll vorgelegte Material des Spätjudentums fordert zweifellos auf, Gemeinsamkeiten wie Verschiedenheiten von jüdischem Heiligen- und christlichem Märtyrerkult neu zu untersuchen. Gegen eine augenscheinliche Kontinuität spricht m. E. zunächst, daß der jüdische Heiligengrab-Kult auf die Wundermächtigkeit und die Fürsprache der Toten blickt, während der älteste christliche Märtyrerkult, soweit wir bisher sehen können, primär mit der Ketzerbekämpfung ursächlich in Verbindung steht. Aber mit dieser Bemerkung soll keineswegs die Fruchtbarkeit des neuen Ansatzes in Zweifel gezogen werden. Und was die Möglichkeit eines früheren Beginnes von kultischer Verehrung von Märtyrern im Westen angeht, so fehlen dazu bisher die Belege. Die Säulen-Aedicula könnte nur dann als Evidenz verwertet werden, wenn ihre Errichtung durch Christen als Denkmal für das Petrus-Martyrium gesichert wäre – was eben nicht der Fall ist.

Die Ausgrabungen unter der Peterskirche zu Rom haben nicht zur eindeutigen Lösung der Petrus-Rom-Frage geführt, sie haben aber unsere geschichtliche Kenntnis gleichwohl erweitert und haben vor allem zu einer erneuten Durchforschung der römischen Kirchen- und Kultgeschichte im 2. und 3. Jh. den Anstoß gegeben. Das von uns behandelte Problem ist ein Teilstück innerhalb des grundsätzlichen Themas von kirchlicher Institution und geistlicher Tradition. Es umfaßt die geschichtliche Entstehung des römischen Primats und die Herausbildung einer rechtlich gesicherten und ausweisbaren Orthodoxie. Innerhalb dieses ganzen Fragenkomplexes war Rom zunächst weniger aktiv beteiligt – wie seit E. Caspar anerkannt ist –, als etwa Kleinasien und sogar Nordafrika. Die theologischen Führer der römischen Kirche des 2. Jh. sperrten sich noch gegen die Übernahme der vom Osten entwickelten Grabesargumentation, wie bes. das greifbare Beispiel der Kontroverse zwischen Victor von Rom und Polykrates von Ephesus zeigt. Die theologischen Köpfe im Rom des 3. Jhs., die selbständig in die Entwicklung eingriffen, waren Hippolyt und Novatian. Gerade durch ihre Sonderstellung in der katholischen Großkirche haben sie entscheidende Anstöße gegeben und vermutlich liturgie- und dogmengeschichtlich mehr der Großkirche übergeben, als die Quellen noch unmittelbar aussagen. Die crux interpretationis ist – so hoffen wir deutlich gemacht zu haben – in dem von Gaius benutzten Begriffe *τρόπαιον* gegeben. Je nach der Auslegung dieses Wortes ändert sich die Sicht der Entwicklung, die zu einem topographisch fixierbaren, wenngleich verschollenen Apostelgrab im 3. Jh. geführt hat. Endlich wäre noch wesentlich genauer zu untersuchen die rechtsgeschichtliche Frage, wieweit und unter welchen Voraussetzungen überhaupt vor 312 die Gebeine von hingerichteten Christen zur kirchlichen Bestattung freigegeben wurden.

Die Archäologie hat sich zweifellos als fruchtbares Gebiet für das Alte Testament und für die Alte Kirchengeschichte ab 220 erwiesen. Für die Geschichte der ersten beiden christlichen Jahrhunderte ist sie bisher weniger ertragreich geblieben. Jedenfalls muß der Archäologe vor einer Kurzschluß-Methode ernsthaft warnen, die mit archäologischen Evidenzen oder gar numismatischen Meditationen theologische Wahrheiten untermauern oder gar beweisen möchte. Wie man trotz mancher Bemühung noch nicht mit dem *Διάταγμα Καίσαρος* die Leere des Herrengrabes und damit die Auferstehung zu beweisen vermochte, so kann man auch nicht mit den vermuteten Auswirkungen der ‚tomba scomparsa' des Petrus die römische Primatslehre sichern. Anderseits muß ebenso gesagt werden, daß die archäologischen Befunde in keiner Hinsicht die hohe Wahrscheinlichkeit der Historizität des römischen Martyriums Petri in Frage zu stellen vermögen.

Nachweis der Abbildungsvorlagen

Abb. 1: Nach M. Guarducci, La tomba di Pietro, 1959, Fig. 36.

Abb. 2: Nach A. von Gerkan, in: Bonner Jahrbücher 158 (1958) S. 91.

Christentum und Humor

von Hans v. Campenhausen

„Der Geist Gottes... verträgt keine Traurigkeit oder Beklommenheit. Ergib dich also der Fröhlichkeit, die allezeit Gnade findet bei Gott und ihm wohlgefällig ist, und laß dir's in ihr wohl sein." Für diese Mahnung des alten Hermas (mand. X 2, 6–3, 1) hat man mit gutem Grund eine heidnische Herkunft vermutet[1]). Sie ist im Rahmen der alten Kirche keineswegs das Gewöhnliche, sondern die Ausnahme; heute aber kann sie in weitesten christlichen Kreisen zweifellos des Beifalls gewiß sein. Bei feierlichen Auf-, Ein- und Umzügen lassen sich die Geistlichen zwar immer noch mit ernster Miene photographieren; aber im übrigen hat das „Keep smiling" auch die Kirche erobert, und man liebt es durchaus, diese veränderte Haltung in der Öffentlichkeit zu unterstreichen. An Stelle des leisen, verschmitzten Humors, wie ihn manche Pietisten im vorigen Jahrhundert pflegten, gehört jetzt nicht bloß das Lächeln, sondern auch geräuschvolles Lachen, auf jeden Fall Launigkeit, Unbeschwertheit und „Frische" zum neuen christlichen Lebensstil – „Christen haben Humor". Man behandelt dies Thema durchaus ernsthaft in evangelischen Akademien, versichert, daß es mit dem Innersten unseres Glaubens zusammenhinge, und füllt kirchliche Zeitschriften mit entsprechenden Aufsätzen und Meditationen[2]). Daß „das Schmunzeln" eine Gnade sei,

1) M. Dibelius, Der Hirte des Hermas (Handb. z. N.T., Die Apostolischen Väter IV). Tübingen 1923, S. 534.

2) Hans Schomerus, Die Tugend der Heiterkeit (Der unbefangene Christ). Stuttgart 1955, S. 44–49; Hans Lilje, Die Heiterkeit des Herzens. Sonntagsblatt 1956. Heft 1, S. 23; Hans v. Campenhausen, Die Heiterkeit der Christen. Zeitwende/Die neue Furche 1956,4. Jahrg. S. 239–246 (= Tradition und Leben. 1960, S. 431–440). Heinz Flügel, Über das Lachen (Zwischen Gott und Gottlosigkeit), Stuttgart, 1957. 146S. S. 57–73; Otto v. Taube, Die Heiterkeit der Heiligen. Quatember 1958, Jahr, 1957/58, S. 76–84; Gerd Heinz-Mohr, Über die Heiterkeit der Christen. Der Mensch in der Wirtschaft 1958, Jahrg. 8, S. 20–27; Gerh. Kruschke, Humor in der Kirche. Der Rotarier 1961, Jahrg. 11, S. 147–151; vgl. auch Otto Küster, Christlicher Lebensstil, insbesondere als Ausdruck der Freiheit, ZThK 1959, Jahrg. 55, S. 110–125.

„von der leider die Theologen nicht schreiben“[1]), ist insofern eine überholte Klage. Man fragt sich eher, wer mit der ständigen Versicherung, die Christen seien fröhlich und dem Leben aufgeschlossen, eigentlich noch überrascht werden solle (qui s'excuse s'accuse), und wundert sich, wie selten demgegenüber die naheliegende Frage, wo die Grenzen eines „christlichen“ Humors laufen, überhaupt gestellt wird[2]).

I

„Die meisten und besten Bonmots fallen nach Jean Paul[3]) auf Geistliche und Schauspieler.“[4]) Der Geistliche ist „eine unersetzbare Gestalt des Schwanks“; denn „weil alles Kirchliche mit dem Anspruch des Unberührbar-Heiligen auftritt, kann es lächerlich werden, sobald man es mit dem Alltäglichen konfrontiert“[5]). Natürlich haben darum nicht alle Theologenwitze gleich einen spezifisch theologischen Charakter – vieles, was man hier erzählt, ist gewissermaßen nur zufällig theologisch und seinem Sinn nach allgemein menschlich; aber man findet doch in jeder derartigen Sammlung immer auch interessante Stücke. Die Häufigkeit dieser Sammlungen ist auch ein Zeichen der Zeit. Einen großen, recht ungleichwertigen Schatz derartiger Geschichten und Anekdoten hatte schon vor einem Menschenalter unter dem streng gehüteten Pseudonym „Euthymius Haas“ der liberale Kieler Systematiker Hermann Mulert gesammelt[6]). In seiner Vorrede nennt er einige

1) Dies schrieb der katholische Theologe Max Josef Metzger, hingerichtet am 17. April 1944, in einem Brief vom 10. Febr. 1944: M. J. Metzger, Gefangenschaftsbriefe. Zeitfragen 1948², S. 286f.

2) Eine Ausnahme bildet in dieser Hinsicht der hübsche volkskundliche Aufsatz von G. Holtz, Der Mund voll Lachens. Die Zeichen der Zeit 1953, Jahrg. 7, S. 201–208, und im „profanen Raum“ Friedr. Georg Jünger, Über das Komische. Frankfurt 1948, 136 S., der S. 92ff. den spießbürgerlich-gemeinen Zug einer ewigen „Humorigkeit“ treffend charakterisiert. Beide sind sich natürlich darüber klar, daß Sinn und Fähigkeit für Humor keine spezifisch christliche, sondern eine „menschliche“ Gabe darstellen.

3) Vorschule der Ästhetik § 29 Anm.

4) Auch die Schauspieler besitzen heute wie fast alle Menschenklassen und Berufsgruppen ihre eigenen Witzsammlungen; vgl. z. B. Willy Brandl, Im Rampenlicht. Heiteres aus der Welt des Theaters. Eßlingen 1956, 72 S.; und auch hier macht das Phänomen „der sogenannten Wander-Anekdoten“ (S. 72) die Feststellung des „historisch“ Zuverlässigen und Ursprünglichen offenbar recht schwierig.

5) Herm. Bausinger, Schwank und Witz. Studium Generale 1958 Jahrg. 11, S. 699–710 (S. 606b); hier weiter führende Literatur zum Thema.

6) Der vergnügte Theologe. Eine Sammlung von Anekdoten aus der Kirchengeschichte und kirchlicher Gegenwart, I³–III. Berlin, 1930–37, 191 + 83 + 47 S.

ältere Vorgänger auf diesem Gebiet (I, 4 ff.). Ein Vorzug dieser Sammlung war, daß sie den Stoff mit einer gewissen Zuverlässigkeit zu ermitteln und zu ordnen suchte (wobei zum Teil gerade die besten Geschichten, wie meist in solchen Fällen, das Licht der Öffentlichkeit scheuen mußten und in der Schreibtischschublade vergraben blieben). Auf eine kunstvolle Erzählweise war weniger Gewicht gelegt. Bei den neueren Publikationen ist das zum Teil umgekehrt. Doch bietet das hübsch ausgestatteteBüchlein„Humor im Gottesreich"[1]) auch eine ganze Reihe historisch wohlverbürgter Anekdoten, obschon ohne jede Quellenangabe. Neben den mancherlei Geschichten von Pfarrern, gläubigen und ungläubigen Christen findet man hier auch unterhaltende Kinder- und Examensanekdoten, „Bibelwitze" und dergleichen. Schade, daß die Einleitung von O. Gillen in einer für den heutigen theologischen Geschmack bezeichnenden Weise erheblich zu hoch greift, wenn sie nicht nur den Christen rundweg als „Optimisten" vorstellt, „da er sich in jeder Lebenslage geborgen weiß in der Vatergüte Gottes" – das mag hingehen –, sondern darüber hinaus „die ursprüngliche christliche Begabung für den Humor" auch noch als „großen Schutzwall gegen den wachsenden Nihilismus unserer Zeit" empfiehlt (S. 8).

Thematisch enger begrenzt sind zwei Bändchen „Anekdoten und Geschichten aus dem Leben der Geistlichkeit beider Bekenntnisse", die der katholische Klaus Rauch und der evangelische Christel Matthias Schröder gemeinsam herausgegeben haben[2]). Die Bändchen sind reizvoll illustriert und suchen geschickt den behaglichen Plauderton des echten Erzählers wiederzugeben – mitunter vielleicht etwas zu breit; denn in der Kürze liegt noch immer die Würze der echten Anekdote. Einige Histörchen und kleine Geschichtenkränze gehen inhaltlich allerdings über das bloß Anekdotische insofern hinaus, als sie bestimmte, ihrer Zeit wohlbekannte Originale porträtieren: den alten Pogorzelski aus Masuren, Johannes Harff aus der Eifel und den Erzdechanten Wenzel Hocke von Politz, den „Hockewanzel" aus dem nördlichen Böhmen. Dazu fehlen nicht die bekanntesten historischen Theologenanekdoten seit der Reformationszeit, in chronologischer Anordnung. Im Anhang sind auch Quellen und die Literatur genannt; aber eine strenge „historische Kritik" (z. B. an den Wanderlegenden) darf man darum nicht anlegen. Bei neueren Vorfällen sind zum Teil auch die Namen der be-

1) Humor im Gottesreich, hrsg. v. Georg Nowottnick. Heidelberg 1958, 112 S.

2) Heilige Heiterkeit, Anekdoten und Geschichten aus dem Leben der Geistlichkeit beider Bekenntnisse, gesammelt von Kl. R. und Chr. M. Schr. Mit 14 Zeichnungen von Willy Widmann. Eßlingen 1955[3], 100 S. – K. R. und Chr. M. Schr.: Hirten und Lämmer. Anekdoten usw. (Heilige Heiterkeit II. Folge). Mit 22 Zeichnungen von Christine Gräfin v. Kalckreuth.

troffenen Persönlichkeiten rücksichtsvoll unterdrückt, z. B. der der amerikanischen Botschafterin am Quirinal Claire Booth-Luce (I 14). Das besonders zeitgemäße Gepräge der Sammlung liegt in ihrer „ökumenischen" Haltung. Auf dem ersten Deckelbilde lächeln die katholische und die evangelische Kirche freundlich einander entgegen, und auf dem zweiten scheint sich um den rot und den schwarz berockten Geistlichen nur eine einzige „Herde" zu scharen. Die Zusammenarbeit beider Herausgeber verhindert jede Unfreundlichkeit; die Erzählungen über Theologen „beider Bekenntnisse" folgen in fröhlichem Wechsel. Der Humor kennt ja in der Tat keine konfessionellen Grenzen, was freilich nicht ausschließt, daß er eine jeweils verschiedene „katholische" oder „evangelische" (oder „protestantische") Tönung erfahren kann.

Das von Kurt Steinel herausgegebene und witzig illustrierte Anekdotenbüchlein „Und Gott schreibt auch auf krummen Linien grade" konzentriert sich auf den evangelischen Pfarrer und Theologen[1]). Es ist, wie das kurze Vorwort von Jörg Zink und schon der Titel andeuten, ernster gemeint: „Es ist die Funktion des Witzes, die Stellen zu zeigen, an denen das Dasein rissig ist, die Würde, das Pathos, die Selbstdarstellung des Menschen in ihrer Fragwürdigkeit aufzudecken. Das Dasein des Pfarrers ist rissig dort, wo sein Amt und seine Menschlichkeit zusammenkommen... Womit sollten wir uns gegenseitig trösten können, wenn wir dies wissen, wenn nicht damit, daß Gott auch auf krummen Linien grade zu schreiben vermag?" (S. 3). Gleich zu Beginn stoßen wir auf Auszüge aus den „liturgischen Richtlinien einer deutschen Landeskirche" (S. 4), die eine durchaus unfreiwillige Komik offenbaren. Später wird noch eine Probe zeitnaher Geschmacklosigkeit „aus einem Sonntagsblatt" zum Abdruck gebracht (S. 33), und nicht wenige von den schönen Geschichten alter oder noch lebender (dann wieder ungenannter) kirchlicher „Würdenträger" (S. 30) sind gleichfalls des Nachdenkens wert. Aber das Ganze bleibt, wie sich's gehört, ein heiteres Büchlein, das (auch um seines geringen Preises willen) für Theologen und solche, die Theologen lieb haben, zu Geschenkzwecken empfohlen sei.

Natürlich ist auch aus nicht gerade theologisch orientierten Sammlungen manches Interessante zu holen. Besonders lehrreich sind beispielsweise die „Grabschriften und Marterln", wie sie Ende vorigen Jahrhunderts von Ludwig v. Hörmann besonders aus dem Alpengebiet zusammengetragen wurden. Eine Anzahl daraus mit eigenen Ergänzungen hat Walter Schmidkunz in einem allerliebsten Bändchen jetzt von neuem herausgebracht[2]). Die

---

1) Kurt Steinel, Und Gott schreibt auch auf krummen Linien grade (Kleine Burckhardthaus-Bücherei, Bd. 7). Gelnhausen 1959, 40 S.

2) Marterln und Grabschriften. Nach der Sammlung von Ludwig von Hörmann hrsg. von Walter Schmidkunz. Heidelberg 1958, 126 S.

verschiedenen Inschriften sind in der nicht seltenen Verbindung von freiwillig-unfreiwilliger Komik mit einem rührenden Ernst unvergleichlich lebendige Dokumente echter katholischer Volksfrömmigkeit – interessant gerade darum, weil sich ganz primitive humane und pagane Motive hier unbekümmert neben frommen und betont christlichen Äußerungen zur Schau stellen. Bei einer systematischen Auswertung müßte man allerdings das nähere Verhältnis kennen, in dem sich diese erheiternden Dokumente gegenüber den anderen, im Zweifelsfall weniger originellen befinden. Leider sind die ursprünglichen Denkmäler, wie es nicht anders sein kann, einem ständigen Schwund und Rückgang unterworfen (13[1]). Auf der anderen Seite gibt es nicht wenigen Persiflagen, Imitationen und unechte Stücke, die sich bei der literarischen Weitergabe leicht mit den echten vermischen können. Auch in der vorliegenden Sammlung ist nach Möglichkeit jeweils der Herkunftsort oder wenigstens die Landschaft angegeben, aus der die Inschrift stammen soll. Aber beispielsweise der auf S. 63 angeführte Vers (aus „Salzburg") „Hier liegt ein armes Sündenaas" usw. erinnert doch allzu auffallend an die bekannte Fälschung der „Rabenaasstrophe" (die in der vulgärkatholischen Polemik auch Luther angehängt wurde), um nicht verdächtig zu werden.

Zuletzt sei an dieser Stelle auf die neue Ausgabe von Wilhelm Buschs „sämtlichen Werken" verwiesen, die der Bertelsmann-Verlag in zwei prächtigen Bänden zu einem erstaunlich niedrigen Preise herausgebracht hat[2]). Es handelt sich um eine vollständige, wenn auch insofern nur im eingeschränkten Sinne „kritische" Ausgabe, als – ganz abgesehen von der neuen Bildanordnung – auch die ursprünglichen Maße der Zeichnungen nicht durchweg beibehalten werden konnten. Die Reihenfolge des Gebotenen ist – mit Rücksicht auf den Unterhaltung suchenden Leser – völlig kunterbunt; aber die Entstehungszeiten sind jeweils verzeichnet. Wir erhalten – neben einem Briefwechsel – auch solche Texte vorgelegt, die im allgemeinen unbekannt oder so gut wie unbekannt sind (z. B. die „Bühnenstücke" aus dem Beginn der sechziger Jahre), dazu bisher zurückgehaltene, einst bedenklich erschienene

---

1) Wer kennt z. B. noch das schöne Epitaph, das noch vor zwei oder drei Menschenaltern auf dem Wurmlinger Friedhof zu lesen war:

„So manche Rose sank ins Grab –
Diese fiel als Knopf schon ab".

2) Wilhelm Busch, Sämtliche Werke und eine Auswahl der Skizzen und Gemälde in zwei Bänden: Und die Moral von der Geschicht, eingeleitet mit dem Essay von Theodor Heuss aus der Biographie „Die großen Deutschen", hrsg. von Rolf Hochhuth, Gütersloh o. J. (1959), 1136 S. und Farbtafeln; Was beliebt ist auch erlaubt, hrsg. von R. H., ebd. o. J. (1959), 1088 S. und Farbtafeln.

Dinge[1]) und vor allem eine reiche Auswahl von Wilhelm Buschs Skizzen und Gemälden (zum Teil in farbiger Reproduktion), darunter ein paar Erstveröffentlichungen. Die Ausgabe zeigt, daß der klassische norddeutsche Humorist des späten neunzehnten Jahrhunderts auch noch heute ein Publikum findet, so sehr sich die „Zeiten" und die sozialen Verhältnisse und mit den Menschen auch ihr „Humor" im Lauf der letzten Jahrzehnte verändert hat.

Längst wußte man, daß der große Karikaturist und Meister des komischen Knüttelreims kein einfacher Spaßmacher gewesen ist; er war ein schrulliger, am Leben leidender Melancholiker. Theodor Heuss hat ihm vor einigen Jahren eine geistreich-liebevolle Deutung zuteil werden lassen[2]), die als Einleitung des ersten Bandes wieder abgedruckt worden ist. Sie betont mit Recht, daß die – unbestreitbare – Beziehung zu Schopenhauer nicht ausreiche, um alles in Wilhelm Buschs Haltung und Gedankenwelt zu erklären. Im übrigen wird das Problematische im Wesen des keineswegs sehr menschenfreundlichen Junggesellen vielleicht doch etwas zu nachsichtig beurteilt. Eine Großnichte Wilhelm Buschs erzählte mir, ihre Mutter habe den alten Onkel auf seinen Spaziergängen begleiten müssen. Plötzlich ließ er sie über einen Graben springen und hakte ihr, als sie das folgsam unternahm, gleichzeitig seinen Stock ins Bein, so daß sie mitten hineinfiel. Sie mußte bewegungslos liegen bleiben, bis der liebe Onkel seine Skizze vollendet hatte. (Dies zugleich als eine gewisse Korrektur der Annahme, Busch habe für seine Purzelszenen „natürlich" keine Modell-Studien machen können.) Für den Psychoanalytiker, den Heuss mit Schrecken nahen sieht, dürfte bei Busch einiges zu holen sein; aber auch die Jugendarbeiten ändern, aufs Ganze gesehen, nichts an dem Eindruck der erstaunlichen Sauberkeit dieses Künstlers. Das Erotische spielt in Buschs Werken, wie jeder weiß, zwar eine ganz große Rolle, und dies wird nicht nur „zeitbedingt" sein; aber es gibt bei ihm keine gewollten Schlüpfrigkeiten (im Stile des ihm unterschobenen „Mümmelgreises"), nur den iro-

---

1) Der Herausgeber bemerkt in seinem Vorwort zur Ausgabe, daß „die maßgebliche Bibliographie von Vanselow, nach der wir unser Material zusammengetragen haben, die weitaus meisten dieser frühen Arbeiten nicht einmal nennt." Im Blick auf die „großartige, wegen ihrer umfangreichen Kommentare noch führende Gesamtausgabe von 1943", die der Neffe Otto Nöldeke veranstaltet hatte, heißt es mit Recht: „Daß Familienpietät hier eine andere Auswahl zu treffen hatte als wir, versteht sich von selbst. Was bisher zurückgehalten worden ist, Menschlich-Allzumenschliches, Blasphemien, schien uns indessen interessanter, weil charakteristischer für die problematische Periode im Leben des jungen Verfassers als irgendwelche belanglosen Vereinslieder, die zwar ebenfalls von Busch sind, die aber genauso oder noch flacher von jedem Kneipbruder hätten gereimt werden können".

2) „Die Großen Deutschen", hrsg. von Herm. Heimpel, Theodor Heuss und Benno Reiffenberg, Erg. Bd. 4. 1957, S. 361–367.

nischen Spaß und Spott und darunter nicht selten eine verborgene Sehnsucht und Schwermut, die besonders in den kleinen lyrischen Scherzgedichten sehr deutlich erkennbar wird.

Uns interessiert hier die Stellung des Humoristen zum Christentum. Die Briefe „über den platonischen Zaun" an seine holländische Freundin Marie Anderson sind hier, auch wenn man die Entstehungsverhältnisse berücksichtigt, besonders aufschlußreich. Der Briefschreiber bezeichnet sich einmal selbst als den „*gläubigen*, leider nicht *frommen*"; aber der Raum des eigentlichen Glaubens wird sorgfältig ausgespart. Busch betont, daß er „in solchen Sachen niemals etwas zu wissen behaupte" (I 851). Gott bleibt eine ständige, aber offene Frage; das Problem des Lebens nach dem Tode treibt ihn um. Aber Bekenntnisse, Worte, „Metaphysik" sind verdächtig; „das verwunschene Schloß der Wahrheit" (I 838) bleibt gänzlich unzugänglich. Fest steht gegen allen „lügenhaften Dünkel" vom guten Menschen (I 842) das unausrottbar Böse seiner Natur; gültig bleibt das Ethos des Mitleids und die Pflicht zur Wahrhaftigkeit. Das Alte Testament steht Busch zugestandenermaßen näher als das neue (I 841). „Hätte es je einen wahrhaftigen Heiligen gegeben..., so wäre die Welt bereits erlöst. Nun behalten die Juden Recht: der Messias muß noch kommen" (I 849).

Der Pastor erscheint bei Busch – man denke an die „Jobsiade" – in all seinen standestypischen Schwächen und Lächerlichkeiten, aber niemals in wirklich feindseliger Beleuchtung. Eine Polemik gegen die evangelische Kirche unterbleibt – trotz der Hoffnung auf eine freie Nationalkirche an Stelle der fetten „Petrine" und der säuerlichen „Pauline" im „Pater Filucius"[1]). Dagegen gehört der kulturkämpferische Spott gegen die „Beichterei", die „Pilgerei, Herzjesuschwindel, Knebelei des Unterrichts" usw., gegen die kirchenfromme Bigotterie und die schmutzigen, dummen und verlogenen katholischen Pfaffen durchaus zu Buschens Weltanschauung. Sie ist, alles in allem, nicht mehr evangelisch und liegt doch noch im Schatten des unsichtbar gewordenen Lichts. Man kann in Busch mit dem katholischen Konvertiten Theodor Haecker den Vertreter des glaubenslosen Bürgertums sehen, „einer Schicht, die sich religiös und geistig aufgegeben hat", auch wenn sie hier „immerhin noch für ihre Resignation einen Ausdruck findet"[2]). Aber aus dieser „Resignation" dürfte doch noch einiges mehr zu lernen sein, nicht

---

1) Übrigens ist hier die früher beigefügte kurze Entschlüsselung der Allegorie in Fortfall gekommen. Aber kann man wirklich annehmen, sie werde heute von jedermann sofort verstanden werden? Oder wollte man die Peinlichkeit, die ihre Aussage inzwischen gewonnen hat, auf diese Weise umgehen?

2) Theod. Haecker, Über Humor und Satire (1928), wiederabgedruckt in den „Essays" S. 257–68 (266f.) 1958, 631 S.

zuletzt für einen ganz bestimmten, geschichtlich gegebenen Zusammenhang von „Christentum und Humor".

II

Angesichts der unendlichen Untersuchungen und Abgrenzungsversuche, die im philosophischen und literarischen Umkreis für den Bereich der Komik und des Humors zur Verfügung stehen, kann die völlige Ahnungslosigkeit, die viele Theologen für diese Fragen an den Tag legen[1]), ein wenig überraschen. Die dritte Auflage der RGG bringt – wie die früheren – nicht einmal das Stichwort „Humor". Das theologische Nachdenken hat mit der neuen kirchlichen Schätzung des Humors offensichtlich nicht Schritt gehalten. So geht in der populären, erbaulich gemeinten Literatur erst recht vieles durcheinander, und die Grenzen des Geschmacks werden nicht selten verletzt. Als Beispiel sei das gut gemeinte Büchlein des Kapuzinerpaters Heinrich Suso Braun genannt, das bereits in dritter Auflage[2]) erschienen ist. Der Verfasser zieht unter Berufung auf die „Frohbotschaft" des Christentums (S. 17) gegen alle trübselige Frömmigkeit und die „humorlose", d. h. in seinem Sinne unfrohe und langweilige Predigt kräftig vom Leder. „Es ist schon so: Humor stammt im Letzten aus dem Glauben, aus der Gotteskindschaft, aus Gott, und ist seiner ganz echten Fassung nur dem heiligen Menschen möglich" (S. 11). Die heraklitisch-platonische Vorstellung der Welt, die „ja nur ein Theater ist, wobei es vollkommen belanglos ist, ob es eine göttliche Komödie oder eine göttliche Tragödie sei, wenn es nur ein göttliches Theater ist" (S. 30), soll das rechtfertigen und wird mit den vermeintlich gleichlaufenden christlichen Gedanken über Erlösung und Freiheit in eins gerührt. Ein eigener, „Praxis" überschriebener Teil erläutert die „Theorie" mit Beispielen aus der christlichen Geschichte oder Legende. Schon Jesus zeigte seinen „köstlichen" Humor, z. B. in der Szene mit der Ehebrecherin und gab im gleichen Geiste den „Donnersöhnen" ihren „Spitz"- oder „Übernamen", den sie hinfort „wie einen Ehrentitel" getragen haben (S. 58f.). Und welch einen „Mohrenspaß" gönnte sich der Apostel Paulus, als er in Philippi verlangte, die römischen Richter sollten ihn persönlich aus dem Gefängnis führen (S. 60)! Es wäre unbillig, in einer Darstellung, die keine

1) Dies Urteil gilt wohl nicht von den Bemerkungen Heinr. Vogels, Der lachende Barth. Ein Essay über den Humor als Stilelement im theologischen Denken Karl Barths (Antwort = Festschr. K. Barth). Zollikon-Zürich 1956. 963 S., S. 164–171. Doch ist in diesem typischen Festschrift-Artikel zwar vielerlei enthusiastisch angerührt, aber kein Problem deutlich zu Ende geführt.

2) P. Dr. Heinrich Suso Braun O. F. M. Cap., Vom Humor des Christen. Ein Kapitel über frohe und unfrohe Frömmigkeit. Innsbruck 1954[3], 87 S.

wissenschaftlichen Ansprüche erheben möchte, solche Entgleisungen pedantisch festzunageln. Nur sollte sich der Verfasser dann auch seinerseits in der Polemik gegen vermeintliche Gegner seiner Sache etwas mehr Zurückhaltung auferlegen. Billige Karikaturen, vom christlichen Standpunkt aus entworfen, werden nicht schöner, wenn sie sich nun auch noch „humorig" geben. Die Ausfälle gegen Nietzsche, gegen die „ewigen Lobredner der Antike", deren Leid sie angeblich niemals bemerkt haben (S. 44), und besonders plump gegen „unseren Modephilosophen" Heidegger (S. 35ff.) wirken in ihrer Unangemessenheit nur läppisch.

Solche Geschmacklosigkeiten wird man in Gerd Heinz-Mohrs „Sermon, ob der Christ etwas zu lachen habe"[1]), nicht finden. Das kleine Büchlein ist flüssig geschrieben und zeigt eine reiche Belesenheit, nicht nur in der humoristischen, sondern auch in der schönen und allgemein-theologischen Literatur. Es bringt historische Erinnerungen und viele amüsante, z. T. entlegene Anekdoten. Im übrigen teilt es die allgemeine Tendenz, das Lachen in der Kirche wieder zu Ehren zu bringen und die tiefen Glaubensvoraussetzungen wahrer Heiterkeit zu betonen. Für den kritischen Leser, dem das immer ungefähr Richtige solcher Verkündigungs-Plaudereien nicht genügt, bleibt es aber doch quälend, wie trotz gegenteiliger Versicherung die Vorstellungen des Komischen, Humoristischen und Heiteren ständig ineinander schwimmen und ohne Gefühl für die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* mit biblischen Worten und Gedanken verknüpft werden. „Von Gott kommt uns das Freudenlicht. Wir können lachen, weil Gott lacht" (S. 25), und Gott lacht angeblich nicht nur (wie im Alten Testament) über seine Feinde, sondern z. B. auch „über Maria Magdalena, die verzweifelt draußen vor dem Grabe steht", über unser aller „Blindheit, Verstocktheit und Verzagtheit" und zwar „das gute, geduldige, starke Lachen des Vaters, der den verlorenen Sohn in seine Arme schließt" (S. 26). „Letztlich" geht es bei dem allen „um die Frage der Lebensluft unseres Daseins, um die Frage der Gegenwart des Heiligen Geistes", der bekanntlich fröhlich ist (S. 42), usw... Am Ende klingen alle frommen Humore „eschatologisch" in handfester Erbaulichkeit aus.

Im Gegensatz zu den vielen populären Vereinfachungen der Fragestellung ist sich Gerhard Jacobi der Schwierigkeit des Problems wohl bewußt. Seine Studie über „Langeweile, Muße und Humor" stellt einen ernsthaften pastoraltheologischen Versuch dar[2]). Sie orientiert sich auch ein wenig an den klassischen

---

1) Gerd Heinz-Mohr, Sermon, ob der Christ etwas zu lachen habe (Furche-Bücherei Nr. 125). Hamburg 1959, 48 S.

2) Gerhard Jacobi, Langeweile, Muße und Humor und ihre pastoraltheologische Bedeutung. Berlin 1952, 100 S.

Lösungsversuchen und an der Geschichte des Problems[1]). Mit dem Begriff „Humor" wird bekanntlich ursprünglich nur die menschlich-psychologische Anlage und erst in zweiter Linie deren Äußerung in einer bestimmten Weise des Witzes bezeichnet[2]); er stammt aus der antiken Temperamentlehre. Die Untersuchung des Komischen – seit Aristoteles – ist dagegen eine im wesentlichen literarisch-ästhetische Angelegenheit, deren subjektive, geistige Voraussetzung erst in der Neuzeit ins Auge gefaßt werden. Eine endgültig befriedigende Definition des Komischen scheint nicht erreichbar[3]); aber die neueren Versuche stimmen doch in der durch Kant gewiesenen Richtung alle mehr oder weniger überein: „Der Abfall vom erwarteten Wichtigen in das Nichtige, wenn er überraschend und schlagend kommt, ist das Komische."[4]) Dagegen versteht man unter Humor mehr als bloß den Sinn für das Witzige und Komische; es ist die meist von einem gewissen Wohlwollen getragene Fähigkeit, welche im einzelnen komischen Versagen und Mißgeschick das allgemeine menschliche Schicksal wiedererkennt, Humor grenzt darum an Tiefsinn und kann sich durchaus mit Ernst, ja mit tragischem Pessimismus verbinden. Dies Bewußtsein seiner weltanschaulichen Tiefe hat das Problem des Humors erstmals bei Jean Paul und überhaupt bei den Romantikern gewonnen. Bei Kierkegaard erreichten die romantische Ironie und der Humor auch den im engeren Sinne theologischen Bezirk. Ist der Humor bei Jean Paul noch das „umgekehrt Erhabene", das „durch den Kontrast mit der Idee" nicht mehr ein bloßes Einzelnes, sondern das „Endliche" überhaupt „vernichtet"[5]), so liegt bei Kierkegaard nicht mehr die Endlichkeit, sondern die Sündhaftigkeit im Blick, und von hier aus wird der Humor dem Glauben kontrastiert: er gilt dann als „das letzte Stadium der Existenz-Innerlichkeit vor dem Glauben"[6]). Diese in der Regel nur negative Kontraststellung ist das Problemati-

---

1) Vgl. Otto Rommel, Die wissenschaftlichen Bemühungen um die Analyse des Komischen. Deutsche Vierteljahrsschr. 1943, Jahrg. 1943, S. 161–195.

2) Hierzu A. Weller, Zur Theorie und Phänomenologie des Witzes. Studium Generale 1949, Jahrg. 2, S. 171–182. Dieser Beitrag hat, ähnlich wie Kuno Fischers Vorträge „Über den Witz" (Kleine Schriften 2. Heidelberg o. J. [1889], 150 S.), den Vorzug, selbst witzig zu sein.

3) Erwin Metzke, Handlexikon der Philosophie. Heidelberg 1950 ², 457 S. (S. 165).

4) Nic. Hartmann, Ästhetik. Berlin 1953, XII + 477 S. (S. 421).

5) Vorschule der Ästhetik § 31 f.

6) Über Kierkegaards Humor vgl. die recht verschieden orientierten Arbeiten von Har. Höffding, Humor als Lebensgefühl (Der große Humor). Eine psychologische Studie, deutsch, von Heinr. Goebel. Leipzig-Berlin, 1918; Mich. Theunissen. Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard (Symposion 1). München 1958, 186 S. bes. S. 66 ff.; auch Wilh. Anz, Die religiöse Unterscheidung (Symposion Kierkegaardianum). 1955, S. 5–17 (S. 15 ff.); ders., Kierkegaard und der deutsche

sche (und zugleich so charakteristische) in KIERKEGAARDS Bestimmung des Humors; aber auf den Glauben kommt es für eine theologische Beurteilung in der Tat entscheidend an. Dieser Bezugspunkt muß in der theologischen Erörterung[1]) festgehalten werden, soll sie sich nicht in ein allgemeines, höchst unerfreuliches Gerede verlieren.

Im Neuen Testament darf, wie Jacobi treffend sagt, „von Humor im eigentlichen Sinne" gar nicht die Rede sein; hier erscheint nur die „Herzensfröhlichkeit". Diese muß vom Humor unterschieden werden; sie allein ist ein unumgängliches „Merkmal des Glaubens" (S. 87f.). Aber andererseits ist der Glaube offenbar doch auch „nicht das Ende des Humors"; dieser kann vielmehr selber zum Ausdruck der christlichen Freiheit werden. Diesen weiter führenden Gedanken hat BULTMANN in leider nur kurzen Bemerkungen mit Recht hervorgehoben[2]). Gott rechtfertigt gerade den „Sünder" und den in seinen irdischen Möglichkeiten scheiternden Menschen, der „in solchem Scheitern" nicht einfach resigniert, sondern umgekehrt „erst wirklich zu sich selbst gebracht und zur Liebe befreit wird, in der sein Tun und Treiben wirklichen Ernst gewinnt". Die Sinnrichtung und Bewegung des Humors ist für seine theologische Beurteilung also entscheidend; er gewinnt im Zeichen des christlich Unbedingten einen streng dialektischen Charakter. Darin, daß auch der Christ die schmerzliche Nichterfüllung seiner einzigartigen Ansprüche erfahren muß wie jedermann, liegt das extrem komische Mißverhältnis seiner Lage und seiner moralischen Existenz, die nur der Schwärmer oder der Heuchler verleugnet, der Glaubende aber anerkennt und bejaht[3]). Darin

---

Idealismus (Samml. gemeinverst. Vortr. 210/211). Tübingen 1956. (S. 28f.). Das dänisch geschriebene Werk von JUL. SCHOUSBOE, Om begrebet humor hos Sören Kierkegaard. Kopenhagen 1925, konnte ich mir nur ungefähr aneignen. EDO PIVČEVIČ, Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard. Gütersloh 1960 geht auf unser besonderes Thema kaum ein.

1) Nur diese habe ich jetzt im Auge. Insbesondere habe ich von der ganzen psychologischen Literatur (FREUD!) gänzlich abgesehen.

2) RUD. BULTMANN, Das Christentum als orientalische und abendländische Religion (1949. Glauben und Verstehen II). Tübingen 1952, S. 187–210 (208f.). – Über Bultmanns Verhältnis zum Humor vgl. E. DINKLER, R. B. als Lehrer u. Mensch. Kirche in der Zeit 14, 1959, 257–261.

3) Die Erfahrung des „Mißverhältnisses", wie es zu jedem Begriff des Komischen hinzugehört, ist eine typisch menschliche Angelegenheit. Insofern Gott im Eingehen auf den Menschen dessen Glauben und nicht mehr das moralische Mißverhältnis bestimmend sein läßt, das der Unglaube nach wie vor „tragisch nehmen" möchte, kann man als Seelsorger in einem uneigentlichen, verschobenen Sinne wohl auch von einem „Humor Gottes" reden, wie es in HERM. KUTTERS „Bilderbuch Gottes" (Zürich 1917) vermutlich zuerst geschehen ist. Hierfür dürfte man sich bis zu einem gewissen Grade auch auf das Vorbild Luthers berufen. Etwas anderes ist es, wenn

aber, daß er dieses „Scheitern" nicht bloß hinnimmt, sondern zugleich als Durchgang zur Erlöstheit erfährt, löst sich die humoristische „Nichtigkeit" – auch und gerade seiner sittlichen Person – nunmehr gleichsam positiv auf. Sie schafft einen neuen, durch Gott bestimmten und gewirkten „Ernst", und der gutmütig resignierende Humor wandelt sich in die „Herzensfröhlichkeit" und erfüllte Heiterkeit, die der Beginn der Seligkeit ist. Diese Bewegung kann – wie die Rechtfertigung selbst – innerhalb des irdischen Lebens niemals zum Abschluß gelangen, und so wird der Humor zum immer wieder auftauchenden und wieder verschwindenden Begleiter des Glaubens. Dagegen ist ein Humor, der den Durchbruch des Glaubens nicht mehr vollzieht, auch dort, wo er sich noch im Umkreis christlicher Forderungen und Vorstellungen bewegt, nicht mehr im strengen Sinne christlich, sondern nur noch Abfallprodukt einer nicht mehr ganz bewältigten Tradition. Er muß die christliche Forderung dann gesetzlich mißverstehen – und sucht sie darum „humoristisch" zu erweichen; er muß die christliche Verheißung entsprechend skeptisch beurteilen – und neigt darum zur „tragischen" Auffassung seiner selbst. So schwebt er zwischen Wahrhaftigkeit und Oberflächlichkeit, Resignation und Frivolität und besitzt infolgedessen – je nach dem Mischungsverhältnis, dem Anlaß und Temperament – eine fast unendliche Skala wechselnder Gestalten und Ausdrucksmöglichkeiten. Eine Geschichte des christlich-humoristischen Bewußtseins würde darum bei aller Begrenzung des Blickpunkts so etwas wie eine Geistesgeschichte der Kirche in nuce ergeben, weil sie wirklich den „Geist" und nicht bloß christliche Vorstellungen, Formen und Gewohnheiten beträfe[1]). Aber für eine derartige Aufgabe sind bis heute kaum die Vorarbeiten in Angriff genommen.

Daß das Neue Testament kein humoristisches Buch ist, folgt aus seinem Wesen: das Buch der Erfüllung zu sein, das Zeugnis von der Kraft des Heiligen Geistes Christi, der mit dem vollkommenen Ernst der Umkehr auch die vollkommene Freude und Freiheit bewirkt. Die Halbheit, die das Zei-

---

man die Redensart eines göttlichen Humors sozusagen ernst nimmt und Gottes wirkliches Verhältnis zur Welt danach zu bestimmen sucht. Dann führt die humoristische Beleuchtung der menschlichen Situation zwangsläufig zu einer Verharmlosung von Gottes Gebot und Gericht, und die Geschmacklosigkeit wird zur Frivolität.

1) Dagegen findet Chr. Janentzky, Über Tragik, Komik und Humor. Jahrb. d. Freien Deutschen Hochstifts 1936/40. S. 3–51 (46), „das dem Humor eigene Gefühl der Sympathie oder der Liebe, des Zusammengehörens und Verbrüdertseins" lediglich „mitbestimmt durch das Fortwirken der christlichen Lehre; auch wenn kein Humorist und kein (!) humoristischer Mensch positiv gläubiger Christ genannt werden kann, ja wenn der Humor das Christliche durchschritten und hinter sich gelassen haben muß, um sich selbst zu erfüllen..." Hier ist der Begriff des Humors zu eng und vor allem zu statisch gefaßt.

chen menschlichen Mühens ist, bleibt darum außer Betracht. Auch in den Worten Jesu selbst begegnet nicht eigentlich „Humor". Das, was etwa Grönbech in seinem Jesusbuche unter dieser Überschrift bringt, meint im Grunde etwas anderes, nämlich die Wärme und Wirklichkeitsnähe, „die lebendige Ausdrucksfülle" und das Einswerden von „Inhalt und Form" (das dem Einssein von Person und Wort entspricht)[1]). Die Prallheit und Treffsicherheit der Rede Jesu, der doch alle Rohheit und Aufdringlichkeit und jedes gewollte Witzigsein fehlt, hat in der Drastik der Bilder und Gleichnisse gewiß etwas Heiteres; aber die Forderung und Verheißung ist für den Hörer viel zu ernst und unausweichlich, um für private humoristische Reaktionen den Raum freizugeben. Die paulinische Selbstbeurteilung enthüllt in gewisser Weise die dialektischen Voraussetzungen eines christlichen Humors (im oben bezeichneten Sinne), ist aber weit davon entfernt, ihn selber zu entwickeln. Anfänge einer humoristischen Betrachtungsweise lassen sich am ehesten bei Lukas entdecken, etwa in der Geschichte von den Skeuassöhnen (Act. 19, 13ff.); aber sie bleiben verhalten und führen auch nicht tief.

Viel ergiebiger ist natürlich das Alte Testament[2]). Hierauf sind darum auch René Voeltzels „Untersuchungen und Beobachtungen über die theologische und praktische Bedeutung der biblischen Ironie" in erster Linie gestützt[3]). Der Verfasser entwarf seine Schrift als Gefangener, „in den Hopfenfeldern und Wäldern des Sudetenlandes", als ihm neben der Bibel selbst wahrscheinlich kaum ein weiteres theologisches Buch zur Verfügung stand. Er hat sie nachher gründlich überholt, mit Literaturangaben versehen und um neue Forschungen erweitert. So ist ein Büchlein entstanden, das weder oberflächlich noch langweilig ist und die Lektüre lohnt. Es handelt freilich nicht zufällig weniger vom Humor als eben von der „Ironie". Der Verfasser bespricht den Spott der Gottlosen und die unerlaubten Formen des Lachens und Verlachens, dann das Lachen und die paradox-„ironische" Handelnsweise Gottes selbst und die „ironie de la foi" bei denen, die ihm anhangen. Ihm liegt daran, „die ununterbrochene Kette biblischer Ironie" jeweils bis zu Jesus und in das

1) Wilhelm Grönbech, Zeitwende I: Jesus der Menschensohn (deutsch von H. H. Schaeder). Stuttgart 1941 (IV +) 157, S. 103–107.

2) Wie farbenblind die klassische Ästhetik für dessen Eigenart war, mag eine Bemerkung Fr. Theodor Vischers in seiner „Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen" illustrieren. Im § 440 heißt es: „Ganz fern lag das Komische den Juden; dieser herbe und zähe Geist hatte sich zu tief in den Dualismus verbissen, um ihn, der doch eben die Grundlage des Komischen wäre, in Scherze aufzulösen. Der Humor war ihnen so fremd wie dem jetzigen Pietismus," Aber damals wußten wohl auch die Alttestamentler von dieser Seite des Alten Testaments nur wenig zu sagen.

3) René Voeltzel, Le rire du Seigneur. Enquêtes et remarques sur la signification théologique et pratique de l'ironie biblique. Straßburg 1955, 180 S.

Neue Testament hinein zu verfolgen, und er schließt mit einer allgemeinen Betrachtung über den Realismus der Bibel und Recht und Sinn eines ironischen Verhaltens für den Christen. Aber auch hier stört eine gewisse Unbestimmtheit und Unexaktheit der Begriffe. Das Wort „Ironie" wird keineswegs eindeutig verwendet. Zwar übersieht der Verfasser nicht, daß die gröberen Formen der Verspottung im Neuen Testament verschwunden sind und daß seine Beispiele überhaupt auf verschiedenen Ebenen liegen. Aber hat es noch einen Sinn, wenn man alle alttestamentlichen Täuschungs- und Betrugsgeschichten mit den Symbolhandlungen der Propheten, ja schließlich auch mit dem neutestamentlichen Messiasgeheimnis und den Gleichnissen Jesu selbst auf ein und denselben Nenner bringt? („A notre sens, toute parabole est ironique", S. 94). Solche Überdehnungen und Verwechslungen im Grundsätzlichen machen auch die theologische Auswertung problematisch.

Ich selbst habe versucht, beim Neuen Testament beginnend, die Anfänge des Humors in der alten Kirche aufzudecken[1]). Sie liegen spät. Auch die alte Kirche betont zunächst den Gedanken der Erfüllung und der neuen geistlichen Vollkommenheit. Aber die Erfahrung des menschlichen Versagens wird vom Glauben nicht mehr im radikalen Sinne integriert und überwunden, sondern als schlimme Ausnahme gleichsam nur an den Rand geschoben. Die unleugbare Humorlosigkeit der alten Kirche entspricht ihrem Moralismus. Es ist kein Zufall, daß demgegenüber erst im Mönchtum etwas Neues beginnt; vom Mönchtum nimmt ja auch die Umformung der Bußpraxis ihren Ausgang. Hier sind alle Voraussetzungen gegeben, aus denen mit der Zeit ein humoristisches Bewußtsein erwachsen kann: die ständige Selbstbeobachtung und Selbsterfahrung, die enge seelsorgerische Lebengemeinschaft und – nicht zuletzt – der komische Kontrast des vermeintlich heiligen Eigenbereichs gegen die ganze umgebende „Welt". Angesichts der radikalen Forderung macht der ernstere Asket die unumgängliche Erfahrung seines „Scheiterns", und es entsteht der wehmütige Humor des Menschlichen, der auch die Freiheit der Gotteskindschaft immer wieder erreichen oder zum mindesten streifen kann. Sonst ist in der altkirchlichen Theologie besonders in der Polemik wohl manches Witzige, aber kaum jemals „Humor" zu finden. Doch ist auch bei Bestimmung der „Witze" historische Vorsicht geboten. Die meisten Beispiele, die Franz Overbeck für den „geistlichen Witz" zusammengetragen hat, dürften den Vätern selbst kaum komisch erschienen sein[2]). Ter-

1) H. v. Campenhausen, Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors. Neutestamentl. Studien für Rud. Bultmann (Beih. z. Zeitschrift f. neutest. Wissensch. 21), 1957², S. 189–193.

2) Frz. Overbeck, Geistlicher Witz. Von der Bibel und ihrer Auslegung VI. (Christentum und Kultur). Basel 1919, S. 91–94.

tullian und Hieronymus[1]) aber, die beide eine ausgeprägte Begabung für das Komische besitzen und von ihr auch Gebrauch machen, sind erbarmungslose Moralisten ohne jede Freiheit zu einem wirklichen, versöhnenden Humor.

Wie hat sich die Entwicklung des humoristischen Gefühls jenseits der Grenzlinie der alten Kirche weiterentwickelt? Ich zweifle nicht, daß in den Arbeiten unserer Literaturhistoriker, Byzantinisten und Mediaevisten zu diesem Thema noch vielerlei zu holen wäre. Aber was mir an thematischen Aufsätzen bis jetzt zu Gesicht gekommen ist, war bescheiden. Als Textsammlung mag hier Gustav Soyters „Griechischer Humor" genannt sein[2]). Florilegien antiker Humoristica haben wir schon wiederholt erhalten, aber meistens nur in deutschen Übersetzungen[3]). Die vorliegende Auswahl ist zweisprachig. Ihr besonderer Vorzug liegt in der weiten Zeitspanne „von Homer bis heute". Kurze Einführungen und Anmerkungen sind jeweils beigegeben; es folgen Register und Nachweise. Die kleine Sammlung kann recht reizvoll veranschaulichen, wie sich die Eigenart des griechischen humoristischen Temperaments über alle politischen und kultürlichen Wandlungen hinweg im wesentlichen immer gleich geblieben ist: munter und beweglich, geistreich und oft geradezu elegant, durchaus nicht zum Hintergründigen und zum Tiefsinn geneigt, in seiner Geformtheit eher spielerisch und kühl als warm, dumpf oder versonnen, für die Satire und jede Form der Ironie besonders geeignet. Aus der byzantinischen Periode, die uns hier besonders interessiert und mit der sich der Herausgeber schon früher beschäftigt hat[4]), werden u. a. zwei heitere Heiligenlegenden und harmlose Parodien auf Kirchenlieder und Bibeltexte geboten. Der Grieche ist auch unter der feierlichen Decke des Byzantinisch-Sakralen in der Kirche wie am Hofe ein guter Beobachter und ein Spötter geblieben. Eine Würdigung dessen, was das Christentum in einem tiefer greifenden Sinne für die Entwicklung des griechischen Humors bedeutet hat, findet sich nicht[5]). Sollte die christliche Prägung des „abendländischen

---

1) Über Hieronymus vgl. W. Suess, Der Heilige Hieronymus und die Formen seiner Polemik. Gießener Beitr. z. deutschen Philol. 1938, Jahrg. 60, S. 212–238.

2) Gustav Soyter, Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute. Kulturgeschichtlich interessante Texte aus drei Jahrtausenden, griechisch und deutsch (Schriften u. Quellen d. Alten Welt 3). Berlin 1959, VIII + 158 S.

3) Sie werdenvon Soyter auf S. 1, Anm. 1 genannt.

4) Gustav Soyter, Humor und Satire in der byzantinischen Literatur, Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 1928, Jahrg. 64, S. 147–162; 224–239. Hier einige weitere Texte.

5) Auf S. 83 heißt es in diesem Zusammenhang kurzerhand, „der Übergang von der heidnisch-philosophischen, fast ganz auf das irdische Leben eingestellten Weltanschauung des antiken Menschen zu dem christlich-theologischen, ganz dem Jenseits zugewandten Denken des mittelalterlichen Menschen" könne „nur (?) von der

Humors", auf die Bultmann gelegentlich hingewiesen hat[1]), aber wirklich eine bloß abendländische Erscheinung sein und im Osten gar keine Parallele besitzen? Das würde zwar zur alten Behauptung passen, die griechische Kirche habe kein Mittelalter besessen und sei über den Stand der alten Kirche geistig nie hinausgeschritten, erscheint mir aber doch mehr als unwahrscheinlich.

Für das lateinische Mittelalter besitzen wir einige Materialien und Bemerkungen „über Scherz und Ernst in der mittelalterlichen Dichtung" von Ernst Robert Curtius und vor allem Paul Lehmanns Untersuchungen über „die Parodie im Mittelalter"[2]). Einige weitere Beispiele literarisch-rhetorischer Satire und Ironie aus dem Hochmittelalter und verschiedenen Heiligenlegenden nennt J. Leclercq[3]). An anderer Stelle bespricht er besonders einige wenig beachtete Texte Bernhards von Clairvaux und zeigt, wie die unverkennbare humoristische Gestaltungskraft einem höheren, geistlichen Wollen dienstbar wird[4]). Wichtig sind die abschließenden Betrachtungen in Max Wehrlis schönem Aufsatz über „Wolframs Humor"[5]). Er betont, daß „die antike Scheidung des Komischen und Tragischen" erst in christlicher Zeit „grundsätzlich einer neuen Totalität der ‚Stilmischung'" gewichen sei. Denn „erst das Christentum reißt eine Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit auf und macht den zeitlichen, aber zu Ewigem bestimmten Menschen ‚zweideutig', d. h. komisch und erhaben in einem, setzt ihn damit in die geschichtliche Unruhe und gibt ihm seine irdische Existenz als etwas immer wieder zu Bemeisterndes auf" (S. 29 mit einem Verweis auf Paulus, 2. Kor. 6, 8ff. usw.). Danach sind, wie ausdrücklich betont wird, auch die „humoristischen Züge" zu beurteilen, die viele mittelalterliche Legenden tatsächlich besitzen, nicht etwa nur als „Wirkung moderner Sicht in der Art Gottfried Kellers, die sozusagen mala fide an sie herantritt" (S. 30).[6])

---

byzantinischen Staatsidee her verstanden werden." Das läßt nicht gerade „tief" blicken.

1) a. a. O. S. 208.

2) E. R. Curtius, Scherz und Ernst in der mittelalterlichen Dichtung. Roman. Forsch. 1939, Jahrg. 53, S. 1–26; vgl. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 1954², S. 419–434. Paul Lehmann, Die Parodie im Mittelalter. 1922.

3) J. Leclercq, Grammaire et humour. Convivium 1959 N. S. Bd. 27, S. 270 bis 276. Der Titel meint die „Grammatik" nicht im modernen, sondern im mittelalterlichen Sinne = Literatur.

4) J. Leclercq, De l'Humour à l'Amour à l'école de saint Bernard. La vie spirituelle 1959, Jahrg. 41, S. 182–204.

5) Max Wehrli, Wolframs Humor (Geistliche Überlieferung = Festschrift Theophil Spoerri). Zürich 1950, S. 9–31.

6) Daß die komischen Szenen in den mittelalterlichen religiösen Darstellun-

Aber die Lücken klaffen nicht nur im Mittelalter. Selbst Luthers so einzigartig fruchtbarer und theologisch lehrreicher Humor hat bis heute nur gelegentlich Beachtung gefunden, am ausführlichsten in Fritz Blankes liebenswürdiger Studie über „Luthers Humor“ [1]). Sie versteht ihn zunächst als charakteristische Eigenschaft des lutherischen Temperaments, zeigt dann aber an Hand von Berichten und Zitaten, welche Rolle der Humor darüber hinaus „auch als Mittel zur Beeinflussung der Mitmenschen“ in Luthers Seelsorge gespielt hat. Der Humor wird bei Blanke weniger mit der „Freiheit“ kontrastiert als mit dem Ernst, der dem Lachen ein Ende macht. Darum aber heißt es auch hier, ähnlich wie bei Jacobi: „Erst der Glaube schenkt uns... die Freude, die nicht vergeht und die sich auch gar nicht notwendig in der Weise des Humors äußert. Glaubensfreudigkeit ist mehr als Humor“ (S. 44). Es wäre lohnend, auch katholische Heilige, Denker und Prediger der Neuzeit, z. B. Filippo Neri, Thomas Morus oder Abraham a Santa Clara, über das gewohnte Anekdotische hinaus unter diesen Gesichtspunkt zu rücken: wie sich ihr Humor zum Glauben verhält; denn nur von hier aus wird der Humor zu einem Thema der christlichen Theologie.

Nachtrag bei der Korrektur

Anhangsweise sei noch hingewiesen auf: Der jüdische Witz – Soziologie und Sammlung von Salcia Landmann. Mit einem Geleitwort von Prof. Carlo Schmid. 1960. Die reiche Sammlung berücksichtigt im Unterschied zu manchen älteren (S. 15f.) die Verständnismöglichkeiten des modernen Lesers, ist aber gleichwohl sehr reichhaltig und interessant. Hier sei nur ganz besonders auf den großen, glänzend geschriebenen Einleitungsaufsatz über den „jüdischen Witz und seine Soziologie“ hingewiesen. Die Verf. übernimmt ganz Freuds Definition des Witzes und insbesondere auch dessen scharfe Abgrenzung gegenüber dem Humoristischen und der Welt des Komischen überhaupt. Daraus ergibt sich naturgemäß eine gewisse Einengung und Begrenzung der Gesichtspunkte. Der „Witz“ erscheint als die letzte Waffe der Verfolgten und ist gerade bei den von außen und von innen Unterdrückten zu Hause. Aber erst die Entspannung der äußeren Lage und die beginnende Lockerung und Auflösung der jüdischen Gesetzlichkeit schuf die Voraussetzungen für die klassische Periode des jüdischen Witzes, der in der Bibel noch (nahezu) fehlte und in neuester Zeit aus äußeren wie aus inneren Gründen wiederum zu Grunde geht. Die talmudi-

---

gen gleichfalls „kein Unglaube und keine Blasphemie“ wären, betont auch Janentzki, a. a. O. 31 f.; aber er versteht sie lediglich als „Reaktion, als zeitweiliges Heraustreten aus dem unbedingten Ernst.“

1) Fritz Blanke, Luthers Humor. Scherz und Schalk in Luthers Seelsorge (Furche-Bücherei 102). Hamburg 1954, 47. S.

sche Denkschulung und „die zweitausend Jahre alten Messiasträume" bilden weitere Voraussetzung für die Schärfe und den prinzipiellen Radikalismus des (zersetzenden) jüdischen Witzes. Die Verf. selbst steht ganz auf dem Boden einer Neuzeit, deren „eigentliche Probleme" in der „Schaffung einer von Tradition und Religion befreiten Wissenschaft, Philosophie und Lebensführung" liegen. So kommen die eigentlich religiösen Hintergründe des Phänomens nicht wirklich zur Sprache und wohl auch nicht zum vollen Verständnis. Wie hätte sie sonst einen Gegensatz zwischen den Zielen der französischen Aufklärung und der „Idealwelt der biblischen Propheten" so unbesorgt in Abrede stellen, ja die politischen Ideale der Aufklärung „überhaupt im wesentlichen" als „verweltlichte Prophetenforderung" verstehen können (S. 108)! Das Geleitwort von Carlo Schmid weist noch einmal auf die Bedeutung des „Gesetzes" hin und streift das Problem von Glaube und Liebe – bleibt aber natürlich ganz skizzenhaft. Eine Auseinandersetzung mit den hier aufgeworfenen Fragen wäre lohnend und würde weit führen.

KURZBERICHTE

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neubearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup; herausgegeben von Kurt Galling. Vierter Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1960. 1756 Sp.

Es erübrigt sich, grundsätzliche Fragen und Einwände zu wiederholen, die in den früheren Kurzberichten erhoben wurden. Auch kann der Bericht über die 1756 Spalten des 4. Bandes wiederum nur sehr subjektiv sein. Es geht um die Kennwörter von „Kopenhagen" bis „Ozeanien". 36 Bildtafeln und 2 Karten sind beigefügt. Der erste Teil des Gesamttitels „Die Religion in Geschichte" kommt in zahllosen kleineren und umfangreichen Aufsätzen aus dem Gebiet der christlichen Theologie und der allgemeinen Religionsgeschichte zu seinem Recht. Wenn man auch hören kann, die Zeit des Historismus sei vorüber, so werden dennoch wir Kinder und Nachfahren des historisierenden Zeitalters reichlich mit den Ergebnissen und dem heutigen Stand der historischen Forschung (bei jeweils sorgfältiger Quellen- und Literaturangabe) bekannt gemacht u. z. sowohl über Einzelpersönlichkeiten (über Martin Luther auf 45 Spalten!) als über Zeitströmungen der Vergangenheit. Da aber die „Religion in der Gegenwart" von der der Gesamttitel spricht, sich nicht ohne weiteres trennen läßt von dem Bericht über die Vergangenheit, so ist es von besonderem Interesse, wie sich auch in vielen Aufsätzen der erstgenannten Art religiöse Tendenzen der Gegenwart spiegeln, so etwa wie man heute die Entwicklung der Theologie in Deutschland während der letzten hundert Jahre zu sehen sich immer mehr einigt (vergl. „Leben-Jesu-Theologie", Liberalimus u. s. w.). Begrüßenswert ist es, daß dem Wahn einer Einhelligkeit der „Theologie von heute", wie manche unter dem Beifall vieler Kirchenpolitiker glauben sagen zu dürfen, an verschiedenen Stellen des Handwörterbuches vorgebeugt wird. Bei der Behandlung der „Nachfolge Christi" wird die Schwierigkeit deutlich erkennbar. Ebenso natürlich bei der „natürlichen Theologie" und überhaupt bei den zehn Aufsätzen über den Begriff Natur und seine Komposita. Hier stößt man auf das Zugeständnis, daß „mit der Überwindung der ontologischen Physik ein neues Suchen nach dem wahren Bild der Natur überhaupt erst begonnen hat" (Sp. 1353). Und in einem Beitrag über „Neuzeit" wird vor der „Gefahr einer Vereinfachung der theologischen Denkaufgaben zu handhabbaren Schlagworten" gewarnt (Sp. 1449). Auch die weitverbreitete Vorstellung von der angeblichen inneren Geschlossenheit des katholischen theologischen Denkens in der Gegenwart erhält einen beträchtlichen Stoß durch den Aufweis der äußerst verwickelten Lage in der katholischen Theologie und Philosophie unter dem Kennwort „Neu-Thomismus". Der moderne Charakter des Handwörterbuches ist ferner besonders erkennbar in der starken

Beachtung und Heraushebung von theoretischen und praktischen Gegenwartsproblemen, wie etwa: Krieg und Christentum, Kriegsdienstverweigerer, Laienbewegung, Lehre (Lehramt, Lehrverpflichtung, Lehrzucht), „Nihil obstat", Öffentlichkeitsauftrag der evangelischen Kirche, Ökumene (und Komposita). Reichlich kommen neben den zwischen „Kopenhagen" und „Ozeanien" fälligen biblisch-theologischen, dogmatischen und philosophischen Berichten auch die literaturkundlichen (Langgässer, le Fort, Lasker-Schüler) und pädagogischen Gegenwartsfragen (Lehrerbildung, Lehrerinnen, Mädchenschulwesen, Landerziehungsheime, Neuhumanismus) zu Wort, u. z. sowohl in biographischen als auch in sachlich orientierten Artikeln. Rein auf den Umfang gesehen heben sich einige Aufsätze heraus, die für das ganze Werk, wegen des ihnen zugebilligten Raums, charakteristisch sind. Malerei und Plastik 74 Spalten mit 18 Tafeln, Musik 28 Spalten, Mystik ca. 30 Spalten, Mythos und Mythologie 22 Spalten, Offenbarung 18 Spalten, Opfer 20 Spalten. Mit Spannung sieht man dem folgenden Band entgegen.

Martin Schmidt (Oberursel)

Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe für Emil Brunner zum 70. Geburtstag. Zwingli Verlag Zürich 1959. 380 S.

Die Festschrift zu Emil Brunners 70. Geburtstag enthält 27 Beiträge, hauptsächlich aus der Feder seiner Schweizer Kollegen. Der Band wird eingeleitet mit einem Beitrag des Völkerrechtlers Max Huber über den Samariterdienst der Kirche; Huber meint, das Versagen der Kirche liege mehr auf dem Gebiet der Agape als auf dem der Verkündigung. G. Ebeling steuert eine Meditation über das verantwortliche Reden von Gott bei. – Dem Thema der „christlichen Philosophie" ist der Beitrag von Heinrich Barth gewidmet; diese wird als Berufung christlicher Existenz zur Philosophie verstanden und bejaht. – G. W. Locher betont in seinem Beitrag, daß es im Grunde nur *ein* Dogma gibt, nicht viele Dogmen. – Adolf Köberle plädiert für ein „Weltbild des Glaubens", während der Herausgeber des Bandes, Peter Vogelsanger, im Gefolge von Brunner Theologie als Apologie des Glaubens versteht. – In seinem Beitrag „Neue Erkenntnisse über den Menschen" werden dem Leser von Th. Spörri keine neuen anthropologischen Einsichten vermittelt, sondern die Moralische Aufrüstung empfohlen. – Der Historiker L. von Muralt macht Brunners Gedanken von der „Wahrheit als Begegnung" für die historische Erkenntnis fruchtbar. – Drei Beiträge gehören dem sozialethischen Fragenkreis an, der ja von Brunner besonders befruchtet wurde. Der Jurist Kägi stellt die Verantwortung der Christengemeinde für die Entwicklung eines internationalen Ethos heraus. – Peter Dürrenmatt polemisiert in seinem Beitrag über christliche und politische Existenz in dieser Zeit gegen Hromadkas Versuch, sich als Christ mit dem Kommunismus zu arrangieren. – Helmut Thielicke warnt in seinen Überlegungen zur Säkularisation vor dem bloßen Repristinieren altehrwürdiger Liturgie und kirchlicher Formeln und Formen. – Der Holländer W. Banning sieht in seinen Erwägungen über Entkirchlichung und Entchristlichung das wirkliche Existenzproblem in der Verantwortung für die Mitmenschlichkeit im christlichen Sinne. – A. Rich sieht das Problem des technischen Zeitalters darin, daß die Technik eine das ganze Leben bedrohende Daseinsmacht ist und als ganze der Herrschaft Gottes unterstellt werden muß. – Eduard Schweizer setzt sich in seinen Darlegungen über die moderne Weltanschauungslosigkeit mit dem modernen Theater auseinander und zeigt so eine bei ihm bisher nicht vermutete Seite seines Interesses. – Fritz Blanke betont in seinem Aufsatz über die Verantwort-

lichkeit des Menschen gegenüber der Schöpfung die pflegsame Aufgabe gegenüber einer unter menschlichem Eingriff krank gewordenen Natur. – Die Beiträge aus dem Gebiet der praktischen Theologie betonen besonders den dialogischen Charakter von Seelsorger und Evangelisation heute, wobei den Stätten der Begegnung eine besondere Bedeutung zufällt. – Einen sehr realistischen Beitrag liefert Hendrik Krämer über die Mission im Wandel der Völkerwelt. – Den Gesprächscharakter der Begegnung von Judentum und Kirche betont Walter Zimmerli. – Als Bewegung des Auf-einander-hörens und des gegenseitigen Gebens und Nehmens versteht Ferdinand Sigg die Ökumene. Eine Bibliographie der Werke Brunners schließt den Band ab. Das Buch, dessen Beiträge in ihrer Qualität nicht alle gleichwertig sind, wie dies bei derartigen Bänden nicht anders zu erwarten ist, gibt doch ein anschauliches Bild von der großen Strahlungskraft und der Vielfalt der Anregungen, die von dem theologischen Schaffen des Jubilars ausgegangen ist und noch immer ausgeht.

Heinz-Horst Schrey

A. C. Bouquet: Biblischer Alltag. Zeit des Neuen Testaments. Aus dem Englischen übersetzt von G. Eichel. Claudius-Verlag, München, o. J. (1959). 255 S.

Für das geschichtliche Verständnis des Neuen Testaments ist die Kenntnis der Umwelt notwendig, und so hat man seit einem Jahrhundert die „Neutestamentliche Zeitgeschichte" erforscht und die Geschichte des Spätjudentums und des Hellenismus mit besonderem Blick auf die Entstehung des Christentums bearbeitet. Im allgemeinen hat man sich dabei jedoch mehr um die politische, die Geistes- und Religionsgeschichte gekümmert als um die Kultur des Alltags der Menschen, an die sich die erste christliche Botschaft richtete. Viele Einzelheiten der Sprache und Vorstellungswelt des Neuen Testaments kann man aber nur dann richtig verstehen, wenn man diesen Alltag kennt. Es ist darum dankenswert, daß das für einen weiteren Leserkreis bestimmte englische Buch von A. C. Bouquet in einer gut lesbaren deutschen Übersetzung herausgegeben wurde. Das Buch schildert, wie der englische Titel wesentlich besser zeigt („Everyday Life in New Testament Times"), die kulturellen Verhältnisse im 1. Jahrhundert n. Chr. (Geographie Palästinas und Jerusalems, die römische Armee, Zivilisation des Alltags, Geschäftsleben und Verwaltung, Wissenschaft, Technik, Schulwesen, Sklaverei, Erholung, gottesdienstliche Gebräuche usw.) in lebendiger Weise, so daß der Leser einen guten Eindruck von der Gleichartigkeit und Verschiedenheit des damaligen Lebens im Verhältnis zum heutigen erhält. Freilich fehlen alle Belege, und angesichts mancher kühner Behauptungen hätte man gerne die Möglichkeit der Nachprüfung, und die gelegentliche Anführung englischer Autorennamen ist wertlos, weil keine Buchtitel genannt werden. Einige recht gute Photographien und Karten sind hilfreich, während die zahlreichen Strichzeichnungen weitgehend unbefriedigt lassen, weil man meistens nicht weiß, wieweit hier antike Darstellungen oder nur moderne Rekonstruktionen oder Phantasiebilder wiedergegeben werden. Und eine kurze Bibliographie für denjenigen Leser, der weiter suchen möchte, dürfte eigentlich nicht fehlen. Aber das alles hindert nicht, daß das Buch in interessanter Weise die Umwelt des frühen Christentums lebendig werden läßt.

Gelegentlich sind die Angaben des Verfassers schwerlich zutreffend: die Sitte des Tischgebets gilt ausschließlich für die Juden (S. 82); die Erwähnung der Taufe im Zusammenhang jüdischer Sitten Neugeborenen gegenüber ist irrtümlich (S. 166); eine „Schulpflicht für alle Kinder über sechs Jahre" in Palästina

hat es zweifellos nicht gegeben (S. 177); daß Cicero „ein knappes Jahrhundert nach Christus" gelebt habe, ist wohl nur ein Versehen (S. 180). Die Übersetzung enthält nicht nur falsche Umsetzungen von englischen Eigennamen ins Deutsche (Hurrianer, Mitaner, megarianisch, Media, griechisch-romanisch, Laubhüttenfest = Tabernakel, Philus statt Philo), sondern auch zahlreiche sonstige Sprachungenauigkeiten. Das Griechisch auf S. 66f. ist völlig in Unordnung.

Werner Georg Kümmel

Gerhard Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. Neukirchen, Kreis Mörs, 1959. 815 S.

G. Uhlhorn (†1901) hat als erster die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit von den Anfängen bis zu seiner Zeit dargestellt. Die Aufgabe entsprach aufs beste Uhlhorns Neigung und Begabung für historische Arbeit und zugleich den Erfahrungen, die er bei seiner Mitarbeit in der Inneren Mission gewonnen hatte. Die Gründlichkeit seiner langjährigen Quellenstudien, die Weite des Gesichtskreises, der auch die allgemeinen geschichtlichen Zustände und Ereignisse umfaßte, bestimmte theologische Grundgedanken und nicht zuletzt die Schönheit der Darstellung verschafften dem Werk bei seinem Erscheinen rasch die verdiente Anerkennung und einen festen Platz in der theologischen Literatur. Während der wissenschaftliche Benutzer der Anmerkungen wegen sich weiter an die dreibändige Ausgabe von 1882 bis 1890 halten mußte, erschien für den weiteren Leserkreis – den U. schon von vornherein ins Auge gefaßt hatte – 1895 eine verbesserte Ausgabe des Textes ohne die Quellenbelege. Dem sehr rührigen Neukirchener Verlag ist es zu danken, daß diese Ausgabe von 1895 jetzt in einem „unveränderten fotomechanischen Nachdruck" gut ausgestattet und preiswert wieder zugänglich geworden ist. (Soviel ich sehe, hat man nur auf S. 31 die falsche Kapitelzahl eines biblischen Zitats berichtigt, dabei aber die falsche Verszahl stehen lassen.) Freilich hätte der Gegenstand eine neue Bearbeitung verdient. Sie würde nicht nur die ereignisreichen Jahre seit 1895 einbeziehen und eine modernere Sprache sprechen, sondern auf Grund der geschichtlichen Erfahrungen und Einsichten manche Tatsache etwas anders beurteilen müssen. Es wäre eine besonders erfreuliche Wirkung des Neudrucks, wenn er das Erscheinen einer solchen neuen Darstellung nicht verzögerte, sondern vielmehr anregte.

Heinrich Karpp

Paul Jacobs: Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kr. Moers. 1959. 139 S.

Eine Theologie der reformierten Bekenntnisschriften war, zumal nach dem Erscheinen der lutherischen Pendants von *E. Schlink* und *Fr. Brunstäd*, seit langem fällig und wohl auch geplant.

Paul Jacobs, Prof. für ref. Theologie an der Universität Münster i. W., hat mit seinem Versuch nun vorerst diese Lücke ausgefüllt, ohne daß damit weitere, intensive Arbeit auf diesem Felde überflüssig geworden wäre. *Jacobs* behandelt nach einem 1. Teil über das Phänomen der Bekenntnisschriften (S. 9–23) im 2. Hauptteil ‚Die entscheidenden Merkmale ref. Bekenntnisschriften', indem er über sieben von ihnen kurz referiert: Catechismus Genevensis (1542), Consensus Tigurinus (1549) – dies besonders verdienstvoll –, die (hugenottische) Confession de Foy (1559), die Confessio Scotica (1560) und Belgica (1561), die zweite Helvetica (1566) und den Heidelberger Katechismus, also mit Ausnahme des

Consensus Tig. Stücke, die auch in der *Nieselsc*hen Textausgabe von 1938 zu finden sind. Die Dordrechter Canones von 1619 schließt er aus, schwächt auch ihre geschichtliche Bedeutung und Geltung m.E. allzu sehr ab. In den ‚Reformierten Bekenntnisschriften und Formularen', herausgegeben im Auftrag der Klassis der altreformierten Kirchen in Bentheim und Ostfriesland (1925!) finde ich sie abgedruckt mit der Begründung, sie seien (neben der Belgica und dem Heidelberger) „das einheitliche Glaubensband, welches alle reformierten Kirchen in den Niederlanden und darüber hinaus verbindet" (S. 5). In einem 3.Teil zeichnet er die ‚Grundlinien einer Theologie aus dem Zeugnis ref. Bekenntnisschriften' (S. 81–134) nach der Aufreihung: von Gott, vom Menschen, von Christus, von der Erwählung, vom Hl. Geist, vom Glauben, von der Kirche, vom Worte Gottes, von den Sakramenten, von den Kirchenordnungen, vom Wandel, von den letzten Dingen – all dies in erstaunlicher und zuweilen doch unangemessener Kürze und Knappheit. In einem nur drei Druckseiten umfassenden 4.Teil kündigt er einen ‚Vergleich zwischen dem Gehalt lutherischer und reformierter Bekenntnisschriften' an, ohne dabei über einige, ziemlich selbstverständliche formale Bemerkungen hinauszukommen. Es wird sich also wirklich nur um eine Vorankündigung einer geplanten oder schon im Gange befindlichen Gemeinschaftsarbeit reformierter und lutherischer Theologen handeln, auf die man um so gespannter ist, da die Darstellung des Verf. doch ungewöhnlich viele Fragen offen läßt.

Jacobs' Buch ist, anders als etwa Schlinks Gegenstück, fast ganz ohne gelehrt-wissenschaftlichen Apparat. Außer den Excerpten aus den Bekenntnisschriften wird überhaupt nichts belegt oder genau angegeben. Nur wer etwa *Barths* Auslegung der Scotica kennt, bemerkt des Verf.'s Stellungnahme dagegen. Aber auch ein wichtiges und erstaunliches Ursinus-Zitat (S. 16) bleibt praktisch unauffindbar, wenn man nicht den vom Verf. ohne Nennung einer Edition und Seitenzahl aufgeführten ‚Traktat, betr. das Ansehen welches partikuläre Bekenntnisse in der Kirche Gottes haben' besitzt. Man bleibt den Thesen, Hypothesen und Synthesen des Verfassers gegenüber also etwas hilflos, was angesichts eines so wichtigen und wenig bebauten Feldes der theologischen Arbeit und Forschung besonders unerfreulich ist.

Als besonders einer genaueren Behandlung und Klärung würdig und bedürftig möchte ich wenigstens folgende Dinge nennen:

1. Daß es eine Vor- und Frühgeschichte reformatorischer Bekenntnisbildung gibt, die weder im luth. Konkordienbuch noch in den von *Jacobs* behandeltem ref. Bekenntnisschriften als solche zum Vorschein kommt, die aber wichtig ist, wird gar nicht berücksichtigt; der Frage, ob die Fränkischen Bekenntnisse, Melanchthons Unterricht der Visitatoren, Luthers Bekenntnis von 1528, die Schwabacher Artikel, aber auch die Corpora doctrinae Melanchthons und die Tetrapolitana und Zwinglis einschlägiges Schrifttum Einfluß gehabt haben und welchen, wird nicht nachgegangen. Wenn aber der Verf. durchaus mit Recht sein Thema zunächst geschichtlich behandelt, mußte diese Frage erörtert werden. Ebenso erfahren wir nur sehr summarisch über den genauen Einfluß Calvins, am ehesten noch seiner Institutio, auf die ref. Bekenntnisbildung, und gar nichts über die Zusammenhänge der späteren ref. Bekenntnisschriften mit der Theologie ihrer Verfasser (vor allem *Ursinus* und *Olevian* aber auch *John Knox* und *Theodor Beza*). So kommt es dann zu so erstaunlichen Thesen wie der, „daß Luther zu dieser Sakramentslehre (scil. der Conf. Scotica) seine Zustimmung gegeben, mindestens aber seine Ablehnung aufgegeben hätte" (S. 45). Des Ungeschichtlichen einer solchen Er-

wägung ist sich *Jacobs* selbst durchaus bewußt. Aber was er dann (S. 68) aus Scot. 21 über den Leib Christi im Himmel abdruckt, hätte Luther sicherlich mit Leidenschaft abgelehnt. Mit einem Wort: Die theologischen Aussagen der ref. Bekenntnisschriften werden zwar echt, d.h. geschichtlich betrachtet und nicht gewaltsam systematisiert, aber doch nur in Ansätzen. Das was man bei dieser Gelegenheit gewünscht hätte: eine genauere Darstellung der reformiert-theologischen Gesamtentwicklung, bleibt aus.

2. Für den theologischen Leser ist in der ganzen Interpretation *Jacobs'* folgende These wohl am überraschendsten: „Das eigentliche Thema der Bekenntnisschriften ist das Thema der mittelalterlichen Neubildung, primär in der Frage von der Kirche und von da aus sekundär in der Lehre von Christus und vom Heil" (S. 83) und, dementsprechend: „In den Fragen und Artikeln von der Kirche erlangen die reformatorischen Bekenntnisschriften eine besondere Breite, und die reformierten Bekenntnisschriften ihre größte Breite" (S. 102). Rein äußerlich trifft das für den lutherischen Befund gar nicht, für den reformierten auch nur zum Teil zu. Es ist richtig und wichtig, den pietistisch-individualistischen Ansatzpunkt in der Gesamtwertung der Reformation zu meiden, als gebe es nur die eine Wurzel der Frage nach dem gnädigen Gott, also die Soteriologie im fast egoistischen Sinn. Ob man aber die Ekklesiologie zum ersten, und die Christologie plus Soteriologie zum sekundären Thema machen darf, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Auch die damalige katholische Polemik hat es keineswegs so empfunden und sich daher auch im Tridentinum und im Catechismus Romanus zu keinen neuen ekklesiologischen Lehrabgrenzungen und -bestimmungen veranlaßt gesehen.

Der Verf. hat aber offenkundig ein besonderes Interesse an einer spekulativen Kirchenmetaphysik, wenn er meint: Christologie und Ekklesiologie stehen in einem direkten Verhältnis, das sich bis zum Übergang des einen in das andere verdichtet" (S. 103). Für den Bereich der reformatorischen Ekklesiologie, der Lutherschen zumal, aber auch der übrigen, möchte man das bestreiten. Es dürfte damit zusammenhängen, daß der Verf. im Kapitel von der Kirchenzucht ein Motiv besonders betont, das doch nur dem modernen, aber nicht dem reformatorischen Kirchendenken lieb und teuer ist, nämlich das der Leiblichkeit, der Gestaltung und dgl. (S. 57 u. 125). Für die reformierte Kirchenzucht ist, wie der Verf. selbst in seinen Belegen andeutet, das Motiv des christlichen Gehorsams und des Bekenntnisses wichtig, aber nicht jene Glaubensartikel der Moderne.

3. „Das Schottische Bekenntnis steht in dem Ruf, zur Revolution oder zum Tyrannenmord aufzurufen oder wenigstens den Weg dazu freigegeben zu haben, Diese Behauptung ist, wenn nicht eine böswillige Lüge, so doch eine Erdichtung und nicht einmal eine Legende, denn sie entbehrt jeder Unterlage" (S. 47). Leider fehlen alle Hinweise auf solche legendären Deutungen. *K. Barth* hat sich sehr viel vorsichtiger ausgedrückt (Gotteserkenntnis und Gottesdienst 1938, 212ff). Wen auch immer der Verf. im Auge haben mag, die Texte selbst entscheiden. Nach Art. 14 der Conf. Scot. aber gehört es nun einmal zu den von Gott gewollten und daher guten Werken, nicht nur „Fürsten, Regenten und Obrigkeiten zu ehren, sie zu lieben, sie zu unterstützen usw. sofern sie dem Gebot Gottes nicht widersprechen", sondern auch „das Leben der Unschuldigen zu schützen, der Tyrannei zu widerstehen (tyrannidem opprimere) (Niesel S. 97 Z. 23). Und die Bestimmungen des von der bürgerlichen Obrigkeit handelnden Artikels 24 schließen diese Zuspitzung nicht aus, sondern ein. Daß der Befund in der calvinisch bestimmten Tradition nicht ohne weiteres mit späteren Theorien in eins gesetzt werden darf, ist wohl

wahr. Aber *Jacobs* gibt die tatsächlichen Akzentsetzungen doch nur zum Teil richtig wieder.

Im Literaturverzeichnis, das bei einem solchen Buch ohne Dialog mit der Forschung besonders wichtig ist, vermißt man u. a. K. Barth, Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses (Theol. u. Kirche 1928, 76–105), W. Kreck, Die Abendmahlslehre in den ref. Bekenntnisschriften(E. Bizer-W. Kreck, Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften, Theol. Ex. h. N. F. 47, 1955 S. 43–71); T. F. Torrance, Kingdom and Church 1956; ders. Die Eschatologie der Reformation (Ev. Theol. 14, 1954, 334–358). Merkwürdigerweise fehlt auch jeder Hinweis auf das Schrifttum von Heinrich Heppe, nicht nur auf die von E. Bizer neu hrsg. Ref. Dogmatik, sondern auch auf die ‚Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert', 1857, die eine Fülle von Material und Deutung zu den von *Jacobs* bearbeiteten Texten bringt.

K. G. Steck

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Begründet von Franz Joseph Dölger, Theodor Klauser, Helmut Kruse, Hans Lietzmann, Jan Hendrik Waszink, herausg. von Theodor Klauser. 26. bis 35. Lieferung. 1958–1960. Stuttgart, A. Hiersemann.

Seitdem ich im 24. Jahrgang dieser Zeitschrift (1956/57) die Lieferungen dies Werks (RAC), die schon über den 3. Band hinausgingen, angezeigt hatte, ist nun der 4. Band vollständig erschienen und vom 5. Band die Lieferungen 33–35. Die Beziehungen zwischen Antike und Christentum sind ja das Thema des ganzen Werks, das in einzelnen Artikeln behandelt wird. Diese umspannen sowohl die politische wie die Wirtschafts- und Kultur-Geschichte, speziell die Geschichte des ältesten Christentums von seinen Ursprüngen bis in die Sektengeschichte und Patristik.

Die relativ langsame Erscheinungsweise des Werks bringt den Vorteil mit sich, daß jeweils die neuesten Entdeckungen und Forschungen zur Geltung kommen können, wie z. B. die Erforschung von Dura Europos und die Publikationen der Texte vom Toten Meer und der gnostischen Texte aus Ägypten.

Zur Empfehlung des Werks brauche ich kaum etwas zu sagen. Ich habe einst meinen Hörern manchmal gesagt, daß es keine interessanteren Bücher gäbe als Lexika, wenn man sie recht zu lesen versteht. In ganz besonderem Maße gilt das von RAC, zumal das rechte Lesen hier durchweg dadurch leicht gemacht wird, daß die Beziehungen zwischen Antike und Christentum nicht durch knappe Stichworte skizziert, sondern durchweg sehr anschaulich und fesselnd dargestellt sind. Der Leser erhält ein reiches Bild von der eigentümlichen Weise der Kontinuität bei aller Differenzierung und oftmals Gegensätzlichkeit. Eben weil die Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike in der kritischen Aufnahme der Motive der Antike geschieht, erweist sich die Fruchtbarkeit dieser Auseinandersetzung. Mit solcher Darstellung ist aber auch die hervorragende, nicht nur historische, sondern auch theologische Bedeutung von RAC erwiesen, da der Leser gezwungen wird, den geschichtlichen Prozeß gleichsam nachzuvollziehen.

Einige bes. reichhaltige und interessante Artikel seien genannt, die zugleich die Fruchtbarkeit des Zusammenarbeitens von Theologen, Philologen und Historikern illustrieren: Ehe (mit den Teilgebieten wie Ehebruch, Eheleben, Ehescheidung usw.) in IV Sp. 650–731, Ekstase Sp. 944–987, Engel Sp. 53–322; in V, Enkrateia Sp. 343–365, Enkyklios Paideia Sp. 365–398. *Rudolf Bultmann*

Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. J. Höfer und K. Rahner. 4. Band: Faith and Order – Hannibaldis. Herder, Freiburg. 1960, 1352 Sp.

Wieder ist ein neuer Band des katholischen Lexikons für Theologie und Kirche erschienen, der in der Anlage und Art der Bearbeitung der Artikel natürlich den bisher angezeigten Bänden entspricht (vgl. Th. R., N. F. 24, 360f.; 25, 85f., 354). Was zu den ersten drei Bänden gesagt wurde, braucht für den vierten nicht wiederholt zu werden, bei dem die Mitarbeit protestantischer und jüdischer Forscher sich noch etwas vermehrt hat (so schreiben z. B. über Glaube „im prot. Glaubensverständnis" W. Pannenberg, über Gottesdienst „im ev.-luth. Verständnis" R. Spieker, „im ev.-ref. Verständnis" J. Moltmann). Bei der Auswahl der Artikel wie im Urteil kommt im übrigen natürlich der katholische Standpunkt deutlich zum Vorschein, wobei dem protestantischen Leser die große Zahl der ihm fremden dogmatischen, ethischen und kirchenrechtlichen Einzelartikel auffallen wird. Die Urteile sind im allgemeinen sehr abgewogen (etwa bei Ad. Falk, Seb. Franck, Friedrich dem Großen, Galilei, Gandhi), gelegentlich vermißt man ein eindeutiges Urteil (z. B. bei Faschismus, Fatima, im Artikel „Glossolalie" über Pfingsten). Vorzüglich informieren die konfessionskundlichen Artikel von K. Algermissen.

Manche der biblischen Artikel erfreuen durch ihre besonnen kritische Haltung (Bejahung der „Formgeschichtlichen Methode" als solcher durch R. Schnackenburg; Abwägung des Verhältnisses der „Genealogien" Jesu zur Jungfrauengeburt durch A. Vögtle; Hinweis auf die Beeinflussung der „Gleichnisse" durch ihren doppelten Sitz im Leben durch J. Schmid) Andere biblische Artikel sind ausgesprochen apologetisch orientiert („Gemeindetheologie" nicht Schöpfer der normativen Jesusüberlieferung, F. Mussner; keine entscheidenden Gründe gegen die katholische Auffassung, daß Moses an der Gestaltung der „Genesis"-Erzählungen einen großen Anteil hat, J. Schar-bert) oder lassen die nötige Kritik vermissen (die „Flucht nach Ägypten" weist keinen legendären Zug auf und versteht sich gut aus den politischen Verhältnissen unter Herodes, J. Michl; in den Äußerungen über „die Frau in der Schrift" gibt es offensichtlich keinerlei Widersprüche, J. Michl; und Jesu Stellung zu den „Geboten Gottes" ist offenbar einheitlich, R. Schnacken-burg). Gelegentlich finden sich natürlich wie bei jeder Gemeinschaftsarbeit auch einmal Unausgeglichenheiten: H. Greßmann erhält eine Zensur als „'moderner', nicht 'orthodoxer' Protestant", während H. Gunkel als Begründer der Gattungsforschung nur ein Lob erhält. Am interessantesten ist das Lexikon für den protestantischen Benützer natürlich dort, wo er nicht nur zuverlässige historische Belehrung, sondern einen Einblick in typisch katholisches Denken erhält und auf Punkte stößt, wo die Möglichkeit eines nachvollziehenden Verstehens aufhört. Dafür sei nur auf den Artikel „Forschungsfreiheit" verwiesen (J. de Vries), in dem die „Denkfreiheit" dort bestritten wird, wo es zu einem Widerspruch zwischen der Lehre der Kirche und den Ergebnissen der Wissenschaft kommt, und wo dann noch eine verschiedene Haltung gegenüber „einer sicher im Glauben verpflichtenden Wahrheit" und gegenüber „nicht endgültigen, nicht unfehlbaren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes" gefordert wird.

Werner Georg Kümmel

de Wilde, Arie: Die Bibel – kein Buch mit sieben Siegeln. Stämpfli & Cie. Bern 1960. VII und 107 S.

Der Titel des vorliegenden Buches ist irreführend. Es ist nicht von der Unverständlichkeit und Unzugänglichkeit

der Bibel die Rede, sondern von den Anstößen, die ihr Inhalt dem modernen kirchenfremden Leser bereitet. Die Vorträge, die der holländische Pfarrer Arie de Wilde zuerst in den „freisinnig-protestantischen" Sendungen von Hilversum gehalten hat und die durch den Schweizer Pfarrer Heinz Egger gut ins Deutsche übersetzt wurden, beschäftigen sich mit den Einwänden gegen den Schöpfungsglauben, den persönlichen Gott, das antike Weltbild, mit den Mißverständnissen gegenüber den biblischen Vorstellungen über Glauben, Beten, Sakramente usw. und lösen alle diese Schwierigkeiten von einem optimistisch-liberalen Standpunkt aus, der exegetische Probleme nicht tragisch nimmt und an entscheidenden Punkten unklar bleibt (was heißt z.B.: „Jesu Untergang wurde zur Auferstehung. Sein Selbstbewußtsein hat sich nicht betrogen... In der Menschheit brach eine neue Zeit an"? S. 64). Literarische und geschichtliche Schwierigkeiten der Bibel werden nur ganz gelegentlich angerührt (etwa angesichts der ungeschichtlichen Reihenfolge der Prophetentexte), aber Probleme wie die Pseudonymität biblischer Schriften, Legenden und Mythen in den Evangelien usw. kommen sozusagen nicht zur Sprache. Das Buch wird darum vielleicht dem oder jenem Gebildeten unter den Verächtern des Christentums einige Schwierigkeiten lösen können, hilft aber schwerlich in ausreichendem Maße über die Konflikte hinweg, die den außerhalb christlicher Tradition stehenden Bibelleser bedrängen. War die Übersetzung dieser Vorträge wirklich angebracht?

Werner Georg Kümmel

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. v. H. Brunotte und O. Weber. Bd. I, A–G, 1956, 1736 Sp.; Bd. II, H–O, 1958, 1794 Sp.; Bd. III, P–Z, 1959, 1954 Sp. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

Fast zwei Jahre, ehe die 1. Lieferung der 3. Auflage des Wörterbuchs „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" veröffentlicht wurde, hatte das „Evangelische Kirchenlexikon" zu erscheinen begonnen, das in gewisser Weise als ein Parallelunternehmen zur RGG bezeichnet werden kann. Die RGG ist in der ThR in Kurzberichten über die drei bisher fertiggestellten Bände angezeigt worden (N.F. 24, 1957/58 192ff.; 25, 1959, 82ff.; 26, 1960, 206ff.), eine Anzeige des EKL ist aber bisher unterblieben, weil der Referent aus gesundheitlichen Gründen seinen Auftrag zurückgeben mußte. So kann leider erst nach Abschluß des ganzen Werkes etwas verspätet auch in der ThR auf dieses wertvolle Werk hingewiesen werden.

Da das EKL etwa zur gleichen Zeit wie die erste Hälfte der RGG erschienen ist, wird man fragen, wodurch sich die beiden Wörterbücher unterscheiden und ob ihr Nebeneinander sinnvoll ist. Da ist zunächst einmal zu sagen, daß das EKL nur den halben Umfang der RGG hat, dementsprechend rascher erscheinen konnte und entsprechend billiger zu haben ist. Ferner ist das EKL stärker auf die kirchliche Gegenwart und damit auf die Bedürfnisse des praktischen Amtes ausgerichtet, weswegen der historische und biographische Stoff stärker zurücktritt. Schließlich sind die religionsgeschichtlichen und literarischen Fragen wesentlich kürzer behandelt. Aber abgesehen von diesen formalen Unterschieden darf man feststellen, daß das EKL sich würdig neben die RGG stellen kann. Das kommt nicht nur daher, daß die Mitarbeiter beider Lexika weithin dieselben sind, obwohl niemals derselbe Gegenstand hier und dort vom gleichen Verfasser bearbeitet wurde; das hat vor allem darin seine Ursache, daß die Herausgeber des EKL ebenso wie die Mehrzahl seiner Mitarbeiter auf demselben Boden moderner evangelisch-theologischer Forschung stehen, und man kann darum ohne Einschränkung sagen, daß

das EKL die Anforderungen an eine wissenschaftlich zuverlässige Information vollauf erfüllt.

Wenn die Herausgeber sich zum Ziel gesetzt haben, „auf den Gebieten, die eine besonders starke Bewegung der theologischen und kirchlichen Arbeit aufweisen, darauf zu verzichten, einseitig für eine bestimmte Auffassung Partei zu ergreifen", so ist dieses an sich lobenswerte Prinzip glücklicherweise nicht konsequent durchgeführt, insofern etwa in den Artikeln über den Kirchenkampf sehr dezidiert die Seite der Bekennenden Kirche vertreten oder bei „Reich Gottes" eine klare exegetische Abgrenzung vorgenommen wird. Treten die biographischen und historischen Artikel zurück, so sind die kirchenrechtlichen, liturgischen und hymnologischen Beiträge um so reicher, was gerade der Praktiker zu schätzen wissen wird. Die Verfasser der einzelnen Artikel sind fast immer besondere Kenner des Gegenstandes, nur ganz gelegentlich wundert man sich, warum nicht ein wirklicher Fachmann herangezogen wurwurde (Ägypten, Perser). Manche Artikel sind ohne Namen und stammen von den Herausgebern. Die Literaturangaben sind im allgemeinen reichlich, gelegentlich wohl allzu umfangreich (Book of Common Prayer), gelegentlich auch zu dürftig (A. Schweitzer). Wertvoll ist die oftmals geübte Kennzeichnung des Wertes und Charakters einzelner Literaturangaben; die fremdsprachliche und katholische Literatur kommt etwas zu kurz, wie die Herausgeber selber betonen; hier muß sich der wissenschaftlich interessierte Benutzer anderswo zusätzlich informieren.

Das Urteil über die Auswahl der Stichworte wie über den Wert der einzelnen Artikel wird immer subjektiv bedingt sein. Besonders wertvoll scheint mir die Aufteilung großer Sammelartikel nach geographischen oder konfessionellen Prinzipien (etwa bei Gottesdienst und Kultus, Reformation, Theologiegeschichte des 19./20. Jahrhunderts), und sehr nützlich sind die Zeittafeln zur Geschichte Israels und zur Kirchengeschichte, ebenso die Tabellen zur Konfessionsstatistik. Besonders geglückt scheinen mir z. B die Artikel über die Barmer Theologische Erklärung (G. Merz), Bibelkritik II. NT (H. W. Surkau), Jesus Christus und Jesusprädikate (H. W. Surkau, S. Schulz), Kulturprotestantismus (W. Philipp), Qumran (C.-H. Hunzinger), ganz unzureichend dagegen F. C. Baur, Himmelfahrt, H. J. Holtzmann, P. de Lagarde, Tatian, und bloße Inhaltsangaben wie in den Artikeln Abschiedsreden und Timotheusbriefe passen nicht zum Niveau des Ganzen. Auf Lücken wird jeder Benutzer eines solchen Werkes leicht stoßen, aber warum z. B. H. Cremer, E. Reuß und Th. Zahn überhaupt nicht behandelt sind, ist schwer verständlich. Vielleicht zeigt der noch ausstehende Registerband, der auch ein Verzeichnis der Mitarbeiter und Nachträge enthalten soll, daß manches vermißte Stichwort oder mancher Name an einer unerwarteten Stelle doch begegnet.

Im ganzen kann das EKL als ein wertvolles Hilfsmittel für Wissenschaft und Praxis bezeichnet werden, das seinen Wert als Informationsquelle auch behalten wird, wenn die Neuauflage des RGG in zwei Jahren vollendet sein wird, und das vor allem denjenigen Benutzern von Nutzen sein wird, denen die umfangreichere RGG nicht zugänglich ist.

Werner Georg Kümmel

Anna Hellersberg-Wendriner: Mystik der Gottesferne. Eine Interpretation Thomas Manns, Bern und München 1960. Francke-Verlag.

Nach einem Jahrzehnt intensiver Forschung legt uns Anna Hellersberg-Wendriner in ihrer Interpretation des Werkes von Thomas Mann Meditationen vor, die diese Bezeichnung verdienen

Sie nennt ihr Buch „Mystik der Gottesferne". Sollte man nicht Mystik auf die geistige Bewegung beschränken, die aus der Verbindung mit dem ewigen Seinsgrund fließt? Die Verfasserin meint, daß Thomas Manns christliche Seelenverfassung seine poetische Tiefenschau bewirke. Diese sei bestimmt durch seine deutsche Geistesartung. Beide Züge verfolgt sie in ihren ausgezeichneten Analysen. Ihre Methode ist Strukturforschung. Sie entdeckt einen Motivkomplex, der sich formelhaft im Gesamtwerk Thomas Manns wiederholt (Loslösung, Steigerung, Zeitaufhebung, Egozentrizität. Gegensätze, Genealogie). Diese sechs Motive sind die „Formel", mit deren Hilfe die Verfasserin das Gesamtwerk von Thomas Mann analysiert. Die Methode durchleuchtet die Werke von innen her und führt zu tiefgreifenden Aufschlüssen. Doch soll hier nicht auf die künstlerische Durchdringung eingegangen werden, sondern lediglich die religiöse Einstellung von Thomas Mann betrachtet werden. Es besteht die Gefahr, daß die Verfasserin über dem Bestreben, Th. M. als Mystiker darzustellen, den Dichter und seine Freude am Fabulieren vergißt. Daß er in seiner Geisteshaltung im christlichen Erbe wurzelt, ist selbstverständlich. Ob er in ihm lebt, ist fraglich. Seine Dichtung schildert die entstellte Welt der Gottesferne, die Loslösung, den Mangel an Partizipation mit dem All-Einen. Sein Werk ist „dem bangen Bedürfnis nach Rechtfertigung entsprungen". Sein eigenes Leben empfindet er als Schuld. Sein Werk ist Selbsterlösung. „Erhöhung und Erniedrigung" nennt Th. M. ein Begriffspaar voll christlichen Empfindungsgehaltes (Meerfahrt mit Don Quijote). Seine wesentlichen Gestalten werden erhöht und erniedrigt (vgl. aber auch Joseph). Aber Th. M. lebt selbst in einer Welt der Gottesferne. Sein Faust wird verdammt. Der Gnade ist in dem Roman kein Raum gelassen. Th. M. weiß, daß die Kunst den Stempel geistiger Wiedergeburt tragen müsse; diese Wiedergeburt geschieht aber durch Gnade. Die Verfasserin sieht in dem „Erwählten" die Antwort auf diese Frage: das verlorene Menschenkind kehrt zurück in die überzeitliche Partizipation der Gemeinschaft der Heiligen. Gewiß, Th. M. weiß, daß nur völlige Aufopferung des eigenen Selbst die Gnade herbeiruft. Nachdem Gregor sich durch Sünde von Gott löst und um das eigene Ich kreist (Loslösung, Egozentrizität), findet er den Weg zur Buße nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Sünden der Vorfahren (Genealogie, Zeitaufhebung). Die *Gegensätze* lösen sich auf. Durch seine klösterliche Bildung ist Gregor über seine Eltern erhoben (Steigerung). Wenn die Verfasserin die Züge erwähnt, durch die Th. M. über seine Vorlage hinausgeht, und die sie tiefsinnig deutet, so ignoriert sie wieder seine Freude am Spiel der Phantasie. Die Schilderung der Personen, an die die Botschaft für die Wahl des Papstes ergeht, der Rosenduft und das Lamm Gottes sind unwesentliche Züge. Die groteske Verkleinerung Gregors auf dem Stein ist echte Mannsche Ironie. Die Eucharistie wird zur Zauberkraft, die dem bis zur Unkenntlichkeit entstellten Gregor die ursprüngliche Gestalt zurückgibt. Wieviel feiner hat Hartmann von Aue den Sinn von Brot und Wein als lebenspendende Nahrung auf langer Reise verstanden! Nach der Verfasserin wird in den Sendboten die apostolische Kraft der römischen Kirche dargestellt. Die Idee der Roma Aeterna sei ein Gegengewicht gegen die Vernichtung der protestantischen Theologie in der Faustdichtung. Th. M. habe in seinem Verlangen nach Bindung ein neues Verständnis für die Bedeutung geistiger Autorität gewonnen. Wenn diese Auslegung richtig ist, hätte nach dem „Erwählten" der „Felix Krull" in der fragmentarischen Form nicht erscheinen können. Aber wenn wir den Mutmaßungen der Verfasserin beistimmen, wäre dann nicht

die Konsequenz, daß Felix Krull nach verbüßter Zuchthausstrafe reumütig in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehrt? *Rose Matz*

Das Neue Testament neu übertragen und mit neuen Überschriften und neuen Erklärungen zwischen den Versen von Hans Bruns. Brunnen-Verlag, Gießen-Basel. 1959. 717 S.

Daß Luthers Übersetzung des Neuen Testaments auch im revidierten Text von 1956 (s. Th.R. N.F. 25, 1959, 87) für den an Luthers Deutsch nicht Gewöhnten schwer verständlich ist, leidet keinen Zweifel. Es ist darum ein notwendiges und hilfreiches Unternehmen, das Neue Testament in ein dem heutigen Leser verständlicheres Deutsch zu übersetzen; und wenn eine solche Übersetzung durch gute Überschriften gegliedert und durch einen abschnittsweise folgenden Kommentar erläutert wird, bedeutet das eine weitere große Hilfe. Die von H. Bruns vorgelegte neue Übersetzung mit kurzem Kommentar ist darum zweifellos ein dankenswertes Unternehmen, das einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommt. Der Verf. ist grundsätzlich aller historischen Kritik abhold, die Probleme der Richtigkeit der überlieferten Verfasserangaben, der Zuverlässigkeit der Berichte („erklärt wird auch dieses Wunder [Apg. 9, 36 ff.] nicht, aber bezeugt"), der Erklärung offensichtlicher Widersprüche zwischen parallelen Berichten oder Aussagen usw. existieren für ihn nicht. Darüber soll mit ihm von einem grundsätzlich anderen Standpunkt hier nicht gestritten werden, und ich will darum auf die extrem frühen Abfassungsdaten für einige Schriften (Matthäus um 40, Markus um 45, Apostelgeschichte 60, 2. Petrusbrief 63) auch nur hinweisen, ebenso, wie auf die schwerlich nützliche Anführung später Legenden (Matthäus soll in Äthiopien als Märtyrer gestorben sein, Markus soll in Alexandria den Märtyrertod erlitten haben usw.). Es kann hier nur die Frage beantwortet werden, ob die Übersetzung zutreffend und die Erklärung sachgemäß ist.

Da ist zunächst zu sagen, daß sich die Übersetzung gut liest, mit Recht schwierige Satzgefüge auflöst (Röm. 1, 1–7) und unvermeidlicherweise oftmals im Interesse der Verständlichkeit präziser ist als der Urtext. Aber es ist schwerlich in einer für Nicht-Theologen bestimmten Übersetzung erlaubt, solche Verdeutlichungen (deren Richtigkeit damit nicht behauptet sein soll) ohne weitere Bemerkungen einfach in den Text zu setzen (Apg. 8, 27 steht statt „Eunuch": „Finanzminister"; Röm. 5, 12 wird der fehlende Nachsatz ohne Kennzeichnung ergänzt; 1. Kor. 7, 36 steht statt „Jungfrau": „Tochter", 1. Kor. 11, 5 statt „eine Geschorene": „eine Dirne, die einen geschorenen Kopf hat"). Ferner werden mehrfach Übersetzungen dargeboten, die ohne Grund dem Text eine andere Richtung geben (Mt. 1, 19 heißt ἀπολῦσαι „entlassen", nicht „verlassen"; Mt. 2, 23 steht „Nazoräer", nicht „Nazarener"; Lk. 11, 2 heißt λέγετε nicht „sprecht *einfach*", Röm. 5, 13 οὐκ ἐλλογεῖται nicht „wird nicht *so* angerechnet", 1. Kor. 13, 12 καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην nicht „wie ich *dann* auch völlig erkannt worden bin"). Für den des Urtexts Unkundigen ist auch hinderlich, daß häufig derselbe griechische Begriff im gleichen Zusammenhang ohne Notwendigkeit mit verschiedenen Worten wiedergegeben wird (z. B. Ἕλληνες Röm. 1, 16 „die nicht Juden sind", 2, 9 und 10, 12 „Griechen", 3, 9 „Heiden"; σάρξ Röm. 7, 18 „sinnliche Art", 7, 25 „sündige Art", 8, 3 „Leib des natürlichen Menschen" und der Gottessohn „in diesem seinem Leib", 8, 12 „unserm Ich verhaftet"). Am unverständlichsten aber ist das Verhalten des Übersetzers zu den textkritischen Tatbeständen: während die *allgemein* aufgrund der handschriftlichen Bezeugung als unecht festgestellten Texte Mt. 16, 2 f.; Mk. 16, 9 ff.; Joh

5, 4; 7, 53ff. *ohne jede Bemerkung* im Text belassen sind, werden in Mt. 6, 13; 17, 21; Joh. 3, 13; Apg. 8, 37; Eph. 1, 1 Überschüsse als Zusätze bezeichnet, aber im Text belassen; in Joh. 7,8 wird die Lesart *οὔπω* ohne Begründung in den Text genommen, in Apg. 9, 5 das Wort vom Ausschlagen gegen den Stachel im Text ausgelassen, im Kommentar als Zusatz bezeichnet, aber dann doch erklärt; und Joh. 20, 17 heißt es im Text: „Rühre mich ruhig an", dazu sagt der Kommentar: „in mehreren Handschriften fehlt das ‚nicht'", was aber nicht zutrifft. Leider wird dem Leser, der selber den Urtext nicht kontrollieren kann, also kein unseren Kenntnissen entsprechender zuverlässiger Text geboten, und die Übersetzung ist auch nicht frei von Willkürlichkeiten.

Die den Textabschnitten folgenden kurzen Erklärungen von Bruns sind erbaulich gehalten und bieten mancherlei Hilfen. Daß der kritisch denkende Leser oft anderer Meinung sein wird und sehr häufig die Erwähnung oder Lösung einer Schwierigkeit vermißt, soll nur erwähnt werden. Auch daß vielfach ein Problem durch eine bedenkliche apologetische Vermutung einfach aus der Welt geschafft wird (Joh. 2, 1ff.: „Jesu Gegenwart schließt allen Mißbrauch des vielen Weines aus"; die Verstockung durch die Gleichnisse Mk. 4, 10–12 „*will* Jesus nicht, das *ist* aber so"; die auferstandenen Heiligen Mt. 27, 51ff. sind „wahrscheinlich dann wie Jesus selbst zu Gott geholt worden"; 1. Kor. 7, 1 „widersprüche als *allgemeine* Anordnung zu sehr dem klaren Befehl Gottes 1. Mose 1, 18", es ist also zu übersetzen „Ist es gut, wenn ein Mann ehelos bleibt?", was Paulus bestreite), soll im einzelnen nicht aufgezeigt werden. Leider muß ich aber auf einige Entgleisungen hinweisen, die man nur bedauern kann (das von den Magiern gebrachte Gold Mt. 2, 11 „war zugleich das ‚Reisegeld' für die bevorstehende Wanderung der Eltern nach Ägypten"; wie es möglich war, daß der Teufel Jesus die Welt zeigen konnte Mt. 4, 8, „können wir heute leichter verstehen als frühere Zeiten (Fernsehen)"; die Apostelgeschichte ist der „zweite Brief des Dr. Lukas"). Und zwei Fehler seien berichtigt: die Bezeichnung der Sadduzäer als „Rationalisten" ist falsch, sie sind die „Konservativen"; und „Simon von Kana" in der Erklärung zu Mt. 10, 4 ist wohl fälschlich stehen geblieben (so bei Luther), da der Verf. weiß, daß der Beiname den Zeloten bezeichnet.

Wenn der Verf. mit dieser kommentierten Übersetzung „vielen den Zugang zu der Botschaft von Jesus Christus neu erschließen" will, was sicher ein sehr begrüßenswertes Ziel ist, so müßten Übersetzung und Erklärung zuverlässiger sein und an vielen Stellen berichtigt und verändert werden.

Werner Georg Kümmel

Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige

Von Ernst Jenni

(Fortsetzung)

III. Das deuteronomistische Geschichtswerk

G. W. Anderson: Critical Introduction to the Old Testament. London 1959. Duckworth. VII, 260 S. – Elias Auerbach: Die große Überarbeitung der biblischen Bücher (VT Suppl. 1, 1953, S. 1–10). – Robert Bach: Deuteronomistisches Geschichtswerk (RGG³ II, Sp. 100–101). – Ders.: Königsbücher (RGG³ III, Sp. 1703 bis 1706). – Aage Bentzen: Introduction to the Old Testament. Kopenhagen 1948–49 (1. Aufl.), 1952 (2. Aufl.), 2 Bde. G.E.C. Gad. 268 und 300 + 32 S.; London 1958 (4. Aufl.). Oxford University Press. 602 S. (dän. 1941: Inledning til det Gamle Testamente). – J. Delorme: Les premiers livres prophétiques (Introduction à la Bible, Tome I, ed. A. Robert – A. Feuillet, S. 383–464. Tournai 1957 (1. Aufl.), 1959 (2. Aufl.). Desclée & Co. XXVIII, 880 S.). – Otto Eissfeldt: Die Geschichtswerke im Alten Testament (ThLZ 72, 1947, Sp. 71–76). – Ders.: Geschichtsschreibung im Alten Testament. Ein kritischer Bericht über die neueste Literatur dazu. Berlin 1948. Evang. Verlagsanstalt. 48 S. – Ders.: Die ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C.A. Simpson's The early Traditions of Israel (BZAW 71). Berlin 1950. Töpelmann. 100 S. – Ders.: Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments (Neue Theologische Grundrisse). Tübingen 1934 (1. Aufl.), 1956 (2. Aufl.). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). XVI, 752 bzw. XVI, 954 S. – Ivan Engnell: Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning, I. Uppsala 1945. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag Stockholm. 289 S. – Norman K. Gottwald: A Light to the Nations. An Introduction to the Old Testament. New York 1959. Harper. XXIV, 615 S. – Gustav Hölscher: Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Jg. 1941/42, 3. Abh., 1942). – Ders.: Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, L). Lund 1952. C.W.K. Gleerup. 412 S. – Enno Janssen: Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums (FRLANT 69). Göttingen 1956. Vandenhoeck & Ruprecht. 124 S. – Curt Kuhl: Die Entstehung des Alten Testaments (Samml. Dalp 26). Bern 1953 (1. Aufl.). Francke. 408 S. Bern und München 1960 (2., überarbeitete Aufl., hrsg. v. G. Fohrer). Francke. 404 S. – Hans-Joachim Kraus: Gesetz und Geschichte (EvTh 11, 1951/52, S. 415–427). – Adolphe Lods: Histoire de la littérature hébraique et juive depuis

les origines jusqu'à la ruine de l'état juif (135 après J.-C.). Paris 1950. Payot. 1054 S. – Martin Noth: Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 18. Jahr, Geisteswiss. Kl., Heft 2). Tübingen 1943. Niemeyer. Neudruck Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 1957. IV, 224 S. – Ders.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart 1948. Kohlhammer. VIII, 288 S. – Ders.: Zur Geschichtsauffassung des Deuteronomisten (Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists [Istanbul 1951], Vol. II, Communications, ed. Z.K. Togan, S. 558–566. Leiden 1957). – Robert Henry Pfeiffer: Introduction to the Old Testament. New York 1941 (1. Aufl.), 1948 (2. Aufl.). Harper & Brothers. London 1953. A. & C. Black. XII, 909 S. – Ders.: The Books of the Old Testament. London 1957. A. & C. Black. XIV, 335 S. – Otto Plöger: Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk (Festschrift für Günther Dehn, ed. W. Schneemelcher, S. 35–49, Neukirchen 1957). – Gerhard von Rad: Deuteronomium-Studien (FRLANT 40). Göttingen 1947 (1. Aufl.), 1948 (2. Aufl.). Vandenhoeck & Ruprecht. 64 S. Engl. von D. Stalker, Studies in Deuteronomy (Studies in Biblical Theology 9). London 1953. S. C. M. Press. 96 S. – Ders.: Hexateuch oder Pentateuch? (Verkündigung und Forschung. Theol. Jahresbericht 1947/1948, Lief. 1/2, S. 52–56, München 1949). – Ders.: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München 1957. Kaiser. 472 S. – (Ernst Sellin –) Leonhard Rost: Einleitung in das Alte Testament. Leipzig 1950 (8. Aufl.). Harrassowitz. XVI, 198 S.; Heidelberg 1959 (9. Aufl.). Quelle & Meyer. 186 S. – Ders.: Josuabuch (RGG³ III, Sp. 873–874). – Harold Henry Rowley: The Growth of the Old Testament. London 1950 (repr. 1953, 1956). Hutchinson's University Library. 192 S. – Cuthbert Aikman Simpson: The Early Traditions of Israel. A Critical Analysis of the Pre-deuteronomic Narrative of the Hexateuch. Oxford 1948. Blackwell. 677 S. – Ders.: Composition of the Book of Judges. Oxford 1957. Blackwell. X, 197 S. – Theodorus Cornelis Vriezen: Oud-israelietische Geschriften. Den Haag 1948. Servire. 251 S. – Artur Weiser: Einleitung in das Alte Testament. Göttingen 1939 (1. Aufl.), 1949 (2. Aufl.), 1957 (4. Aufl.). Vandenhoeck & Ruprecht. 390 S. Vgl. oben Lit. zu I.

1. Daß die jetzigen Bücher Jos., Ri., Sam. und Kön. keine selbständigen und je für sich abgeschlossenen Einheiten, sondern durch nachträgliche Zerlegung entstandene Teilstücke eines größeren Überlieferungsganzen darstellen, wird überall, wo man für literarkritische Fragen Verständnis hat, gesehen. Ganz anders als bei den stockkonservativen Auslegungen, die für jedes der vier Bücher einen bestimmten Verfasser wie Josua, Samuel oder Jeremia annehmen (Korte Verklaring, Soncino Books of the Bible), gilt das selbstverständlich auch bei solchen Autoren, die sich bemühen, dem tieferen Sinn dieser sekundären Zerlegung nachzuspüren (z. B. Gütbrod). Ebenso wird meistens auch anerkannt, daß der große Überlieferungskomplex der „früheren Propheten" uns jetzt im wesentlichen in der Form vorliegt, die

er durch die Hand deuteronomistischer Bearbeiter bekommen hat, wenn auch über den Umfang und die Art dieser Bearbeitung nicht überall Einigkeit herrscht.

Schien hier die Forschung längere Zeit zu stagnieren, so hat nun zu Anfang der Berichtsperiode überraschend die These Noths vom „Deuteronomistischen Geschichtswerk" die Dinge wieder in einem neuen Licht sehen gelehrt. Es ist deshalb gegeben, daß wir in diesem Abschnitt, der die Literatur über die Einleitungsprobleme der vier Bücher als eines Ganzen behandelt, die These vom dtr. Geschichtswerk in den Mittelpunkt rücken und die anderen Beiträge darauf zuordnen, je nachdem ob sie die These ignorieren, ablehnen, befürworten, modifizieren oder weiterführen. Noths Überlieferungsgeschichtliche Studien, deren zweite Hälfte über das chronistische Werk wir hier nicht zu besprechen haben, sind 1943 in den Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft erschienen. Das längere Zeit schwer erhältliche Werk ist 1957 von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt in einer zweiten, unveränderten Auflage herausgebracht worden. Es ist das Ergebnis weiterer literarhistorischer Beschäftigung mit dem Josuabuch, durch die der Verfasser, über die im Josuakommentar von 1938 gewonnenen Erkenntnisse hinausgeführt, zum Entdecker und, nach einem Ausdruck Eißfeldts (Einleitung in das Alte Testament, ^{2}1956, S. 291), zum „Vater des deuteronomistischen Geschichtswerkes" geworden ist.

Entgegen der bisher üblichen Auffassung betrachtet Noth die auf Grund der Sprache und des Stils leicht erkennbaren dtr. Stücke der Bücher Jos. bis Kön. nicht als Werk eines Redaktors oder verschiedener Redaktoren derselben Schule, die einen bereits vorliegenden Erzählungszusammenhang im Sinne ihrer Geschichtstheologie mehr oder weniger stark überarbeitet hätten. Vielmehr handle es sich um ein vom Dtr. überhaupt erst geschaffenes Traditionswerk. Das Leitbild für die literarische Untersuchung ist hier nicht mehr die herkömmliche Pentateuch- oder Hexateuchkritik, in der man mit großen vordeuteronomistischen Quellenzusammenhängen und späteren, für die Gestaltung des Ganzen nicht mehr wesentlichen Bearbeitungen durch Redaktoren rechnet; die Verhältnisse werden vielmehr analog denjenigen der Königsbücher gesehen, wo man ja schon länger eine umfangreiche Tätigkeit des oder der Deuteronomisten in Sammlung, Auswahl und Verknüpfung älterer Stoffe anerkannt hatte (vgl. z. B. die Einleitungen von Eissfeldt^{2}, S. 360f.; Pfeiffer, S. 380; Sellin-Rost^{8}, S. 93). „Dtr. war nicht nur ‚Redaktor', sondern der Autor eines Geschichtswerkes, das die überkommenen, überaus verschiedenartigen Überlieferungsstoffe zusammenfaßte und nach einem durchdachten Plane aneinanderreihte. Dabei ließ Dtr. im allgemeinen einfach die ihm als literarische Unterlagen zur Verfügung stehenden Quellen zu Worte kommen und verknüpfte nur die einzelnen Stücke durch einen verbindenden

Text. Stellenweise hat er aber auch nachweislich aus dem ihm vorliegenden Material eine planvolle Auswahl getroffen" (S. 11).

Für die planvolle Geschlossenheit des Werkes sprechen nach Noth neben der Einheitlichkeit des Stiles und der theologischen Anschauungen folgende zwei Gründe: a) Eine planvolle Disposition des Dtr. wird darin erkennbar, daß an den Wendepunkten jeweils eine den Geschichtsverlauf deutende, rückblickende oder vorausschauende Reflexion geboten wird, sei es als Rede einer führenden Person (Ansprachen Josuas in Jos. 1 und 23 am Anfang und am Ende der Landnahme; Rede Samuels in 1. Sam. 12 beim Übergang von der Richterzeit zur Königszeit; Gebet Salomos in 1. Kön. 8, 14 ff. nach Vollendung des Tempelbaus) oder in erzählender Form vom Dtr. selbst (Jos. 12 die Ergebnisse der Landnahmegeschichte; Ri. 2, 11 ff. die Vorausschau auf die Richterzeit; 2. Kön. 17, 7 ff. beim Untergang des Nordreiches), Noth S. 5f.; vgl. dazu noch Plöger, der u. a. die Frage zu beantworten versucht, warum nicht auch das Ende des dtr. Geschichtswerkes in 2. Kön. 25 durch eine entsprechende Rede markiert ist.

b) Ein weiteres Argument für die Geschlossenheit des Werkes findet Noth in dem durchgehenden chronologischen Gerüst. Dabei muß allerdings die Grundstelle 1. Kön. 6, 1, die mit 480 Jahren von Mose bis zum Beginn des Tempelbaues im vierten Jahre Salomos rechnet, mit den übrigen Zahlenangaben im dtr. Geschichtswerk in Einklang gebracht werden. Die Angaben des Richterbuches ergeben allein schon 410 Jahre; dazu kommen die 40 Jahre der Wüstenwanderung, ferner die Jahre Josuas, Elis, Samuels, Sauls, Davids und vier Jahre Salomos, die zusammen weit über 480 Jahre hinausführen.

Von den früheren Lösungsversuchen, über die Rowley (From Joseph to Joshua, 1950, S. 86–98) ausführlich referiert, seien nur die hauptsächlichsten Grundtypen erwähnt. Sie kehren alle in den Einleitungen und in den Richterkommentaren der Berichtsperiode wieder.

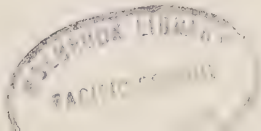
1. Die älteste Theorie könnte man die synchronistische nennen. Schon Seb. Schmid (Appendix chronologica ad librum Judicum, 1684) und ähnlich die meisten älteren Ausleger nahmen an, daß in Ri. mehrere Bedrückungszeiten und die daran anschließenden Zeiten der Ruhe miteinander gleichzeitig gewesen seien. Dadurch wird die Gesamtsumme reduziert, bis nach irgendeiner Rechnungsweise – die Möglichkeiten sind hier sehr zahlreich – schließlich die 480 Jahre von 1. Kön. 6, 1 herausschauen. Diese Methode ist willkürlich und kann sich nicht auf den Text stützen. Einzig die Zeiten Simsons (Ri. 15, 20 „in den Tagen der Philister") und Elis (1. Sam. 4, 18) überschneiden sich deutlich mit den Zeitangaben über die Philisterherrschaft (Ri. 13, 1), sind also wohl aus der Rechnung auszuscheiden (Bentzen II, S. 89; Noth S. 22f.). In neuerer Zeit hat Goslinga (Ri.², S. 31–43) eine synchronistische Lösung ausführlich zu begründen versucht, während Tamisier (S. 142) und de Fraine (S. 10f.) unter Betonung der Unsicherheit der Zahlangaben die Möglichkeit von Gleichzeitigkeiten wenigstens andeuten.

2. Nach Nöldeke (Die Chronologie der Richterzeit, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, 1869, S. 173ff.), dem z. B. Moore, Nowack und Lagrange in ihren Richterkommentaren um die Jahrhundertwende folgen, sind die Zeiten der Fremdherrschaft nach orientalischer Sitte aus der Zeitrechnung auszuschließen. Die Amtsjahre eines Richters sind nicht von seinem Siege an, sondern vom Tode des vorausgehenden Richters an zu zählen. Auch diese Theorie geht mit dem Wortlaut der Angaben willkürlich um. Eine sachliche Schwierigkeit besteht ferner darin, daß die 18 Jahre der ammonitischen Fremdherrschaft (Ri. 10, 8) in der nur sechsjährigen Regierungszeit Jephthas (12, 7) nicht enthalten sein können. Von den neueren Kommentaren wählen Slotki (S. 152f.) und Hertzberg (S. 141f.), wenn auch mehr beiläufig und mit Vorbehalten, diesen Ausweg.

3. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, die Jahre der sog. kleinen Richter in Ri. 10, 1–5 und 12, 8–15, ev. auch diejenigen Abimelechs (9, 22), zusammen 70 bzw. 73 Jahre zu eliminieren. Sie ist vor allem von Budde (Die Bücher Ri. und Sam., 1890, S. 135ff.; Das Buch der Richter, 1897, S. XVII–XX) und Cornill (Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments, ^{7}1913, S. 96–98) verfochten worden. Voraussetzung dafür ist aber die literarkritische Annahme, daß die kleinen Richter dem dtr. Richterbuch noch nicht angehört haben; diese Annahme stößt wegen der eigentümlichen Stellung Jephthas zwischen den beiden Gruppen der großen und der kleinen Richter auf Schwierigkeiten (s. u. V, 4). Vertreter dieser Theorie in neuerer Zeit sind Bentzen (II, S. 89), Cazelles (s. Lit. zu V; Sp. 1412f.), Pfeiffer (S. 334f.; The Books of the O. T., S. 126f.), Sellin-Rost (^{9}S. 81) und Weiser (^{4} S. 127). Umgekehrt schließt Vriezen (S. 151) aus dem nicht näher begründeten Umstand, daß die kleinen Richter in das chronologische Schema hineinpassen, auf ihre Einfügung in das Richterbuch durch einen deuteronomistischen Verfasser.

4. Eine Anzahl von Auslegern verzichtet darauf, einen Ausgleich der Zahlen zu bewerkstelligen (Nötscher, S. 6f.; Vincent, S. 12f.; Delorme, S. 410) oder konstatiert nur, daß die Stelle 1. Kön. 6, 1 offenbar eine Folge von zwölf Generationen zu vierzig Jahren im Auge gehabt habe (Rowley, S. 97f.; Ubach, S. 197–199; vgl. auch Cazelles (s. o. 3.). Eissfeldt (S. 320f.) äußert sich nicht näher, vgl. aber Die Quellen des Richterbuches 1925, S. 15f. Von den früheren Richterkommentaren gehören z. B. Bertheau (^{2}1883) und Burney (^{2}1920) zu dieser Gruppe. Zur Bedeutung der vierzig Jahre, die für den Generationenabstand nicht zutreffen, vgl. Noth (S. 19. 21).

Noth rechnet damit, daß das chronologische System des Dtr. von Anfang an gewisse Lücken enthalten hat. So fehlen in ihm die restlichen Amtsjahre Josuas (trotz Jos. 23, 1) und Samuels. Da es aber nicht gilt, eine historisch mögliche Chronologie zu rekonstruieren, sondern nur das künstliche System des Dtr. nachzurechnen, sind nicht, wie es oft geschieht, für Josua und Samuel ein x und ein y in die Rechnung einzusetzen (ähnlich Pfeiffer). Die Mosezeit (Dtn. 1, 3: 40 Jahre), die Landnahme (nach Jos. 14, 10: 5 Jahre), die Zeit von Ehud bis Abdon (Ri. 3, 8–12, 14: 350 Jahre) und die Philisterzeit (Ri. 13, 1: 40 Jahre, darin eingeschlossen die Zeit Simsons, 15, 20) ergeben zusam-



men 435 Jahre. Die Zahl von 40 Jahren für Eli in 1. Sam. 4, 18 paßt nicht in das System der Richterherrschaften und wird von Noth auf einen späteren Bearbeiter zurückgeführt. Es folgen die zwei Jahre Sauls (1. Sam. 13, 1 ohne Textkorrektur, vgl. auch Noth, Geschichte Israels, ^{3}1956, S. 163), die vierzig Jahre Davids (1. Kön. 2, 11) und vier Jahre Salomos (1. Kön. 6, 1), von denen das erste wegen der Salbung Salomos noch zu Lebzeiten seines Vaters mit dem letzten Jahr Davids gleichgesetzt werden könnte. So ergeben sich verhältnismäßig ungezwungen 480 Jahre. Damit aber erweist sich der chronologische Rahmen als ein gewichtiges Argument für die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des dtr. Geschichtswerkes (zustimmend Kuhl, S. 119, = ^{2} S. 116; Janssen, S. 83; die Rechnungsweise Vollborns (s. u. Lit. zu V) ist praktisch mit derjenigen Noths identisch).

Während der Abschluß des dtr. Geschichtswerkes mit 2. Kön. 25 ohne weiteres gegeben ist, muß sein Anfang erst noch entdeckt werden. Da Jos. 1 sich dafür nicht eignet – die Landnahme der ostjordanischen Stämme ist hier bereits vorausgesetzt –, und da anderseits die Bücher Gen. bis Num. keine dtr. Bearbeitung aufweisen, bleibt als Anfang des Werkes nur das Dtn. übrig. Dabei entwickelt Noth die bestechende These, daß der geschichtliche Rückblick in Dtn. 1–3 (4) nicht eine zweite Einleitung zum dtn. Gesetz, sondern die Einleitung zum dtr. Geschichtswerk darstellt. Dieses nimmt, nachdem es das ganze dtn. Gesetz mit seinen Rahmenstücken (4, 44–30, 20) als ersten großen Überlieferungskomplex in seine Geschichtsdarstellung einbezogen hat, die Erzählung in Dtn. 31 und 34 wieder auf (zu Dtn. 1–3 vgl. neuerdings N. Lohfink, Darstellungskunst und Theologie in Dtn. 1, 6–3, 29, Biblica 41, 1960, S. 105–134).

Eine genaue Übersicht über den Einzelaufbau des dtr. Geschichtswerkes nach Noth gibt Eissfeldt (Geschichtsschreibung, S. 13 ff.). Hier seien nur die großen Linien und die Disposition des Werkes nachgezeichnet. Es markiert vier Hauptabschnitte der Geschichte von Mose bis zum Exil: 1. die Mosezeit (Dtn. 1–34, s. o.; Dtn 32 und 33 sind späterer Einschub); 2. die Landnahme im Westjordanland: Jos. 1–12 und 23. Jos. 13–22 sind ein späterer, aber ebenfalls dtr. Einbau in das Werk des Dtr.; auch Jos. 24 und Ri. 2, 1–5 sind dtr. redigierte sekundäre Anhänge, zu denen noch später, ohne dtr. Bearbeitung, Ri. 1 gekommen ist; 3. die Richterzeit, eine vom Dtr. erst neugeschaffene Periode. Sie verläuft in zwei Abschnitten von Ri. 2, 6–12, 15 (einzelne Richtergestalten) und 13, 1–1. Sam. 12 (Philisterbedrängnis). Ob die Simsongeschichte von Ri. 13, 2–16, 31 von Anfang an dazugehört hat bleibt offen. Ri. 17–21 sind jedenfalls späterer Anhang. Die Rede des „Richters" Samuel in 1. Sam. 12 bezeichnet das Ende der Richterzeit; 4. die Königszeit von 1. Sam 13–2. Kön. 25 wird durch den Tempelbau Salomos und den Fall des Nordreiches gegliedert. 2. Sam. 21–24 sind späterer Einschub

In 1. Sam. 13–1. Kön. 2 lagen dem Dtr. bereits umfangreiche Quellenschriften vor, die er ohne größere eigene Bearbeitung aufnehmen konnte.

Als Abfassungszeit ist die Zeit bald nach dem terminus a quo 562 v. Chr. (2. Kön. 25, 27–30) um die Mitte des 6. Jahrhunderts anzunehmen (Noth, S. 12. 91). Der Dtr. verfolgt unter dem Eindruck der Katastrophe Jerusalems die Geschichte des zunehmenden Abfalls Israels von Jahwe. In Auseinandersetzung mit Eißfeldt, Pfeiffer, Sellin-Rost[8] erhärtet Janssen (S. 12–19) den zeitlichen Ansatz Noths und seine Vermutung (S. 97–110), daß der Dtr. nicht im Exil, sondern im Lande sein Werk verfaßt habe. Jepsen (s. u. VII) präzisiert die Vermutung Noths, der an Südsamarien als Heimat des Dtr. denkt (S. 97), indem er auf Grund der von Dtr. (= R^{II}) verwendeten Überlieferungen speziell Mizpa vorschlägt (S. 94ff.; dagegen Sellin-Rost[9], S. 77: „vermutlich doch in Mesopotamien").

Die theologischen Leitgedanken des Dtr. skizziert Noth verhältnismäßig knapp (S. 100–110). Er unterstreicht das mangelnde Interesse am Kultus (vgl. auch F. Dumermuth, Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen, ZAW 70, 1958, S. 75). Eine Reihe von Autoren, die alle die literarische Grundkonzeption Noths mehr oder weniger vollständig teilen, haben sich mit den theologischen Anschauungen des dtr. Geschichtswerkes noch näher befaßt. Der Geschichtstheologie des Dtr. sind von Rad (Dtn.-Studien und ThZ 4 hinsichtlich der Königsbücher, Theol. I, S. 295ff., zu Jos., Ri. und Kön.) und Kraus (Gesetz und Geschichte) nachgegangen. Janssen (S. 73–76. 82–84. 105. 107ff.) befaßt sich u. a. speziell mit der Zukunftshoffnung des Dtr., die er gegenüber Noth (S. 108, vgl. auch Proceedings..., S. 562f.), wie auch von Rad (Dtn. st., S. 64), sehr viel positiver sieht. Bemerkenswert sind auch seine Ausführungen über den den dtr. Reden zugrundeliegenden Predigttypus (S. 107ff.). Zimmerli (Das Alte Testament als Anrede, 1956, S. 31–35) wertet das dtr. Geschichtswerk als bekenntnishaften Bericht, als geschichtliche Beichte. Kraus (Die proph. Verkündigung..., S. 34f.) will den Dtr. im Lichte des von ihm postulierten „mosaischen Amtes" eines Rechtspropheten sehen.

2. Noth bestreitet, daß es vor dem Dtr. eine durchgängige Darstellung der israelitischen Geschichte von Mose bis auf David/Salomo oder bis in die spätere Königszeit gegeben habe. Nur einzelne Teilstücke konnten vom Dtr. als selbständige Quellen übernommen werden, so vor allem Jos. 2–11 (Landnahme), Ri. 3–12 (locker gefügte Erzählungen über israelitische Stammeshelden), 1. Sam. 1–3 (Samuels Jugend) und 1. Sam. 4–2. Sam. 20 + 1. Kön. 1–2 (Saul-David-Überlieferungskomplex). Erst der Dtr. hat hieraus eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung geschaffen.

Gegen diese Sicht mußten, namentlich was die Samuel- und Königsbücher betrifft, bei zahlreichen Exegeten keine prinzipiellen Bedenken erhoben wer-

den, da man ja schon länger weithin darauf verzichtet hatte, in diesen Büchern durchlaufende Geschichtsdarstellungen wie im Pentateuch zu postulieren. Man hatte sich mehr mit Querschnitten anstelle von Längsschnitten begnügt. Hier konnte die These Noths bei der vorherrschenden Einzelbehandlung der Bücher Ri., Sam. und Kön. von vornherein höchstens eine Lücke ausfüllen oder ohne größeren Umbau der bestehenden Ansichten korrigierend wirken. Anders liegt der Fall dort, wo man, auch über das Buch Josua hinaus, mit der Fortsetzung zweier oder dreier hexateuchischer Erzählungsfäden bis in die Darstellung der Königszeit, die Zeit der jeweiligen Verfasser, rechnet. Hier mußte prinzipieller Widerspruch angemeldet werden. Dies ist namentlich von seiten Eissfeldts geschehen, während andere Vertreter dieser Position, die fast durchweg einer älteren Generation von Alttestamentlern angehören, eine explizite Auseinandersetzung nicht mehr aufgenommen haben oder aufnehmen konnten. Wir beschäftigen uns deshalb im Folgenden zunächst mit den Autoren, die zwei oder drei von Gen. bis Sam./Kön. durchlaufende Quellenschriften annehmen.

Einen Überblick über die Geschichte dieser Theorie seit Schrader, Ed. Meyer, Cornill, Budde, Bruston, Smend u. a. geben deren Vertreter in der Berichtsperiode selber: Hölscher (1952, S. 7ff.), Simpson (1948, S. 19ff.) und Eissfeldt (Einl., S. 293ff.). Die Natur dieser Theorie bringt es mit sich, daß sie nur in umfangreichen Werken mit ausführlicher literarkritischer Analyse des Materials (mit Einschluß des Pentateuchs) vertreten werden kann. Hölscher, der bereits 1923 in der Gunkel-Festschrift über „Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion" (FRLANT 36, I, S. 158–213) geschrieben hatte, legte 1942 eine Monographie über den Jahwisten und 1952 eine solche über den Jahwisten (mit revidierten Ergebnissen) und den Elohisten zusammen vor. Auch Eißfeldt stützt sich in seiner Einleitung auf umfangreiche Vorarbeiten: Hexateuch-Synopse (1922), Die Quellen des Richterbuches (1925), Die Komposition der Samuelisbücher (1931). Bei Simpson steht eine Fortsetzung der beiden Bände über den Hexateuch (1948) und das Richterbuch (1958) bis zu 1. Kön. 13 noch aus (1958, S. 6).

Ebenso liegt es in der Natur der Sache begründet, daß die drei von Hölscher, Eissfeldt und Simpson vorgelegten Analysen bei dem stark hypothetischen Charakter der Aufstellungen, der namentlich von Eissfeldt anerkannt wird (S. 296; vgl. auch Simpson, 1958, S. 3), im einzelnen weit auseinandergehen. Hölscher findet zwei Quellenschriften, J und E. Die jahwistische Quelle, vielleicht unter Joas von Juda in der zweiten Hälfte des 9. Jhs. entstanden (1952, S. 100f.), läuft bis zur Reichstrennung 1. Kön.12, 19 durch und wird von der Idee des großisraelitischen Davidsreiches geleitet. Die elohistische führt die Geschichtsdarstellung bis zur Begnadigung Jojachins (561 v. Chr.) in 2. Kön. 25, 30 hinab und ist vielleicht von Micha ben

Gemarja (Jer. 36, 11) oder einem Altersgenossen aus seiner Verwandtschaft verfaßt (S. 151. 188–190). Eissfeldt und Simpson postulieren drei Quellenschriften, so aber, daß Eissfeldt drei selbständige Quellen L, J und E bis zu David oder Salomo oder noch darüber hinaus annimmt – eine sichere Entscheidung über den Endpunkt der Quellenschriften ist nicht mehr möglich (S. 157–168. 290–298. 344–360) –, wogegen bei Simpson J^1 aus der ersten Hälfte der Regierungszeit Davids, wahrscheinlich aus Hebron stammt und also nicht über 2. Sam. 5 hinausgeht, J^2 eine Erweiterung zu J^1 zwischen 950 und 850 darstellt und E als selbständige Quelle um 700 v. Chr. anzusetzen ist (1948, S. 31–36; 1958, S. 5).

Auch in der Analyse einzelner Abschnitte konstatiert man zahllose Differenzen. Nehmen wir gleich das erste Beispiel, das Eissfeldt (S. 311) aus dem Richterbuch anführt, die Erzählung vom Überfall Gideons auf das Midianiterlager in Ri. 7, 16–22. Er unterscheidet eine Posaunenversion (V. 16a b α. 17 b–19 a b α. 20a α b. 22), die nur Posaunenstoß und Kriegsgeschrei als Mittel der Einschüchterung des Feindes kennt, neben einer Krug- und Fackelversion, in der das Zerschmettern von Krügen diesen Dienst tut. Erstere wird J zugeschrieben, letztere E (vgl. Die Quellen des Richterbuches, 1925, S. 48). Simpson (S. 32. 109. 126) sondert ebenfalls eine Posaunen- und eine Krugversion heraus, wenn auch mit anderer Verszuteilung (17b. 18a b α. 19a α b β. 21b α. 22a β b α gegenüber 16. 17a. 19a β b β. 20. 21a b β... 22b β mit 18b β als redaktioneller Harmonisierung; wie früher schon u. a. Winckler, Budde, Moore und Burney weist er aber die Posaunenversion E und die andere J zu. Hölscher (S. 355f.) wiederum versteht den Passus als reinen E-Bericht; E erzähle auch sonst mancherlei Wunderbares und Unmögliches wie hier das gleichzeitige Tragen von Posaunen, Fackeln und Krügen. Erwähnt sei, daß Greßmann (SAT I/2, 1922, S. 198. 207) und danach Wiese (Zur Literarkritik des Buches der Richter, BWANT III/4, 1926, S. 36–40) ganz einfach die Posaunen in diesem Abschnitt einem Bearbeiter zuschreiben, der das Hornsignal des Feldherrn wie in der Jericho-Erzählung (Jos. 6) verallgemeinert hat. Die zweimalige Erwähnung der Flucht der Feinde braucht nicht auf zwei Quellen verteilt zu werden (so Eissfeldt, S. 311), sondern fügt sich gut in den Erzählungsablauf: V. 21b. 22a β wird das Durcheinander geschildert, wie die Midianiter schreiend davonlaufen und einer den andern totschlägt; V. 22b gibt abschließend die Fluchtrichtung der Überlebenden an.

Die Auseinandersetzung mit den vorgelegten Analysen wird sich natürlich nicht damit begnügen dürfen, diese einfach auf billige Weise gegeneinander auszuspielen, sondern muß bei den grundsätzlichen methodischen Fragen einsetzen. Andererseits ist es aber auch nicht nötig, bei der Ablehnung dieser Systeme jedes einzelne Teilergebnis nachzuprüfen, weil bei der Kompliziertheit der Systeme, wo eine Annahme die andere voraussetzt oder bedingt, eine Ablehnung auf einem Teilgebiet bald auch das Ganze wie bei einem Kartenhaus in Mitleidenschaft zieht. Ein ausführliches kritisches Nachrechnen der

gebotenen Analysen begegnet in der Berichtsperiode eigentlich nur bei Eissfeldt (gegenüber Hölscher und Noth 1948 und vor allem gegenüber Simpson, dem er 1950 eine eigene Abhandlung von hundert Seiten gewidmet hat) und bei Simpson (1958, S. 149–196, gegenüber Eißfeldt), also nur bei Autoren, die selber auf dem Boden der Oktateuch- bzw. Enneateuch-Quellenscheidung stehen.

Die Einwände, die gegen die erwähnten Theorien zu erheben sind, betreffen sowohl die Analyse der einzelnen Kapitel und Abschnitte als auch die Verbindung der rekonstruierten Erzählungsfäden zu umfangreichen Quellenschriften. Schon seit Jahrzehnten, und zwar längst vor den Angriffen auf die Literarkritik überhaupt im Gefolge von Pedersen, Engnell u. a., ist in der Quellenscheidungsarbeit eine rückläufige Tendenz erkennbar. Aus der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg sind hier für unsere Bücher etwa die Arbeiten von H. Gressmann (SAT), L. Rost (Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926), K. Wiese (Zur Literaturkritik des Buches der Richter, 1926), I. Hylander (Der literarische Samuel-Saul-Komplex, 1932), W. Rudolph (Der Elohist von Exodus bis Josua, 1938, S. 164ff.) zu nennen. Den Überfüllungen, Mehrfachheiten, Widersprüchen, Brüchen, Nähten u. dgl. begegnet man nicht mehr ausschließlich oder vorwiegend mit der doch relativ komplizierten und daher eine ultima ratio darstellenden Methode der Aussonderung verschiedener Erzählungsfäden. Wo sie nicht bei genauerer stilistischer oder sachlicher Exegese sich als scheinbar herausstellen, bleiben immer auch noch die naheliegenden Möglichkeiten einer sekundären Überarbeitung oder aber einer vorliterarischen Verschmelzung divergierender Traditionen zu erwägen. Wenn die Textanalysen der alten quellenkritischen Schule dennoch öfters, auch wenn man ihre Resultate ablehnt, ihren relativen Wert behalten, so deshalb, weil sie, besonders wo mit starker Tätigkeit des Redaktors oder mit allerlei sekundären Erweiterungen der Quellenschriften gerechnet wird, sich ohne große Schwierigkeiten vom rein Literarkritischen in die Sprache der Stoffkritik und Überlieferungskritik übersetzen lassen oder doch dafür wertvolle Hinweise geben (vgl. z. B. Noth S. 58, zu 1. Sam. 10, 21b–27a), ganz abgesehen davon, daß in den Analysen auch ständig allerlei eingestreute textliche, philologische und sachliche Bemerkungen zu beachten sind.

Zur Verknüpfung der gewonnenen Erzählungsfäden nach hinten und vorne zu durchlaufenden Quellenschriften ist ganz allgemein zu sagen, daß die vorgebrachten Argumente weithin zu wenig Beweiskraft haben. Es genügt nicht, daß zwei Erzählungen eine geistliche Färbung aufweisen, um sie beide dem Elohisten zuzuschreiben, wobei dann automatisch die übrigbleibenden Parallelfäden zu einer jahwistischen Quelle verbunden werden. Was Hölscher (1942, S. 11–13, und 1952, S. 31–32) an äußeren Verflechtungen zwischen sämtlichen Teilen der jahwistischen Darstellung aufzählt, vermag minde-

stens für die späteren Bücher den Satz nicht zu beweisen: „Straffer Aufbau und klare Leitidee verraten die festumrissene Persönlichkeit, die hinter dem Werke steht und ihm seine Form gegeben hat" (S. 32). Die Abfall-Parole der Nordisraeliten in 2. Sam. 20, 1 und 1. Kön. 12, 16 (im Wortlaut leicht variiert) ist festgeprägtes, historisch bedingtes Traditionselement und nicht spezifischer J-Stil und damit Beweis für den literarischen Zusammenhang der Salomo-Erzählung mit der David-Erzählung. Ebensowenig können sachbedingte Analogien und gleichartige Erzählungsmotive wie z. B. Ri. 6, 15 und 1. Sam. 9, 21 (Bescheidenheit des Erwählten) oder Ri. 19, 29 und 1. Sam. 11, 7 (Zerstückelung des ephraimitischen Weibes bzw. der Rinder Sauls) irgendeine quellenkritische Beweislast tragen. Wenn Eissfeldt in der Aufzählung verschiedener Richter in 1. Sam. 12, 11 eine Schlüsselstelle für die Rekonstruktion des E-Richterbuches sieht (Einl., S. 314f.; Die Quellen des Richterbuches, 1925, S. 112f.), so muß er den Vers aus dem Zusammenhang herausnehmen oder V. 9 durch massive Änderungen mit V. 11 in Parallele bringen (vgl. Noth, S. 59, Anm. 7). Die Hinweise in Ri. 17–21, damals habe es noch keinen König in Israel gegeben, beweisen nur, daß derjenige, der die Kapitel in ihren jetzigen Zusammenhang einfügte, sie als kontrastierende Vorbereitung zu den späteren Berichten aus der Königszeit verstanden wissen wollte, nicht aber, daß ein ursprünglicher literarischer Zusammenhang vorliege (so Eissfeldt, Geschichtsschreibung, S. 36f.).

Oft auch beruht die Argumentation auf allgemeinen Erwägungen, deren Gültigkeit nicht ohne weiteres feststeht. So schreibt Hölscher (1952, S. 14), es sei „daran festzuhalten, daß die großen Geschichtswerke, ebenso wie große Dichtungen, ihren Ursprung immer nur einzelnen schöpferischen Persönlichkeiten verdanken". Nach Eissfeldt (Einl., S. 297) „sprechen alle Analogien dafür, daß die israelitische Geschichtsschreibung begonnen hat, als Israel seinen Höhepunkt erreicht oder eben überschritten hatte, also unter oder bald nach David oder Salomo und daß sie sich nicht etwa auf die damalige Gegenwart oder einen dieser naheliegenden Abschnitt der Vergangenheit beschränkt, sondern den ganzen Werdegang des Volkes von seinen an den Beginn von Welt und Menschheit angeknüpften Anfängen an bis zu ihrer Gegenwart dargestellt hat" (vgl. auch Geschichtsschreibung, S. 44f.). Solche Sätze müssen aber durch Beobachtungen am Text erst sicher unterbaut werden, wenn sie nicht bloße Arbeitshypothesen bleiben wollen.

In den bisherigen Darlegungen ist bereits enthalten, daß die Theorie der von Gen. bis Sam./Kön. durchlaufenden Urkunden wegen der ihr anhaftenden Schwächen die These Noths nicht ernsthaft widerlegen kann. Dennoch sei nun noch auf einige Einwände, die Eissfeldt, am ausführlichsten 1948 in seiner „Geschichtsschreibung im Alten Testament", gegenüber Noth erhoben hat, kurz eingegangen, weil sie den Gegensatz der Methoden, hier reine Lite-

rarkritik, dort stärkere Berücksichtigung der überlieferungsgeschichtlichen Probleme, gut beleuchten. An zwei Punkten, wo N. die Uneinheitlichkeit der Erzählung darauf zurückführt, daß der Dtr. zu den von ihm vorgefundenen Komplexen Hinzufügungen gemacht habe, will E. zeigen, daß nur die Annahme einer Addition paralleler Erzählungsfäden dem Sachverhalt gerecht werde. Wenn der Dtr. die Kundschaftergeschichte Jos. 2 durch Kap. 1 und 3, 2–4b einrahmen wollte, wie hätte er dann als planvoll komponierender Schriftsteller den chronologischen Widerspruch zwischen den drei Tagen von 1, 11; 3, 2 und den Zeitangaben der Kundschaftergeschichte, die mehr als drei Tage in Anspruch nimmt, schaffen können, „obwohl er, in seinen Maßnahmen ganz frei, die ‚Einführung' zu dem von ihm übernommenen Landnahme-Komplex auch anders, ohne diese chronologische Unmöglichkeit, hätte gestalten können" (S. 29). Bei einem Redaktor, der parallele Erzählungsfäden unter möglichster Schonung ihres Bestandes zu addieren sucht, wäre dies eher zu verstehen. Ähnlich verhält es sich nach E. (S. 30–35) bei der Erzählung von Sauls Königswahl, wo N. in der königsfeindlichen Reihe 1. Sam. 7, 2–8, 22; 10, 17–27a; 12, 1–25 eine bewußte dtr. Korrektur zur älteren Überlieferung erblickt. Warum hätte der Dtr. seine Darstellung durch das königsfreundliche Überlieferungsfragment 10, 21 bβ–27a unnötigerweise kompliziert, wenn er sich doch die Aufgabe gestellt hatte, die ältere Erzählung im Sinne seiner pessimistischen Beurteilung des Königtums umzudeuten? Sowohl bei Jos. 1–3 als auch bei 1. Sam. 7–12 fragt sich aber doch, ob der Dtr. wirklich ein in seinen Maßnahmen ganz freier Bearbeiter gewesen ist. Auch er kann sich von den Ereignissen eine feste Vorstellung gebildet haben, sei es auf Grund älterer Überlieferungen, sei es auf Grund eigener Überlegungen, und an diese Vorstellungen konnte er sich gebunden fühlen, so daß, wenn er seinen verbindenden oder korrigierenden Rahmen um die von ihm aufgenommenen älteren Überlieferungen legte, er nicht anders als ein Redaktor genötigt war, gewisse Inkonzinnitäten stehen zu lassen. Das Bild des Dtr. wird dadurch doch wohl etwas lebenswahrer, wenn er nicht nur als ein frei schaltender theologischer Bearbeiter älterer Überlieferungen vorgestellt wird, sondern als ein Geschichtsschreiber, der auch in bezug auf konkrete geschichtliche Einzelheiten sich eine eigene feste Vorstellung gebildet oder aus seiner Schule angeeignet hat. Der Dtr. kann nicht ohne seinen Traditionsboden vorgestellt werden. Daß die überlieferungsgeschichtliche Arbeit auch nach Noths Vorstoß hier noch ein weites Arbeitsfeld hat, wird durch die Einwände der Literarkritik indirekt deutlich. Auf überlieferungsgeschichtliche Probleme in bezug auf die vordtr. Stoffe führt ein weiterer Einwand E.s mehr allgemeiner Art. Spricht die großisraelitische Ausrichtung der Erzählungen aus vorstaatlicher Zeit wie Jos. 2–11; Ri. 3–12; 13–16; 17–18; 19–21; 1. Sam. 1–3, die ja ursprünglich nur für Teile des späteren Israel Bedeutung gehabt haben,

nicht dafür, daß sie nicht als Ausschnitte mit begrenztem zeitlichem Horizont, sondern als Glieder einer bis zur Entstehung des großisraelitischen Reiches unter David herabreichenden Geschichtsdarstellung zu betrachten sind? Dazu ist wohl zu sagen, daß die Ausweitung ursprünglich lokaler oder nur einzelne Stämme berührender Erzählungen ins Gesamtisraelitische nicht erst in der am Davidsreich orientierten Geschichtsschreibung aufgekommen ist, sondern auf lebendigen traditionsformenden Kräften beruht, die, wie das Deboralied zeigt, seit jeher im israelitischen Zwölfstämmebund wirksam waren und denen sich die innerhalb dieses Stämmebundes tradierten Stoffe auch in unverbundener Gestalt nicht entziehen konnten.

3. An die besprochene Gruppe von Autoren, welche zwei oder drei von Gen. bis Sam./Kön. durchlaufende Urkunden annehmen, schließt sich eine weitere Gruppe an, deren Vertreter die Kompositionsprobleme in Ri. und Sam. ebenfalls von der Quellentheorie her anpacken, eine Identität der gefundenen Quellen mit denjenigen des Hexateuch aber ablehnen, wie das früher schon etwa R. Kittel und C. Steuernagel getan haben. Im einzelnen sind auch hier verschiedene Varianten möglich.

Pfeiffer legt in seiner umfangreichen Einleitung recht minutiöse Ergebnisse seiner literarkritischen Analyse vor. Das Buch Jos., in dem sich die Pentateuchquellen fortsetzen, sowie Kön., ein von Anfang an dtr. Werk, brauchen uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Dem Richterbuch liegen die beiden Quellen J und E, zusammengearbeitet von R^{JE} und später überarbeitet von R^{D}, zugrunde. Der Gebrauch der Symbole J und E für die beiden alten Erzählungsschichten im Richterbuch soll aber nicht die Identität der Verfasser mit denjenigen der Hexateuchquellen bedeuten. Mit Ausnahme von Ri. 1 sind J und E in Ri. näher verwandt mit den beiden Quellen in Sam. als mit J und E in Jos. (S. 315f.). In Sam. unterscheidet Pf. eine ältere Geschichte der Entstehung des Königtums und der Herrschaft Davids und eine jüngere Quelle, die nur in 1. Sam. 1–24 erkennbar ist. Ähnlich wie früher schon Budde entwickelt Pf. ein kunstvolles System von aufeinanderfolgenden Ausgaben der Bücher von jeweils wechselndem Umfang, mit Auslassungen und Wiedereinfügungen bestimmter Texte. So hat das dtr. Richterbuch bis 1. Sam. 12 gereicht und das dtr. Samuelbuch 2. Sam. 9–20; 21–24 nicht enthalten. Die literarkritische Position Pfeiffers wird für ein breiteres Publikum fruchtbar gemacht durch das 1957 veröffentlichte Buch The Hebrew Iliad. The History of the Rise of Israel under Saul and David. Written during the reign of Solomon probably by the priest Ahimaaz. Translated from the original Hebrew by R. H. Pfeiffer. With general and chapter introductions by W. G. Pollard (New York. Harper. 154 S.). Es enthält eine knapp kommentierte Übersetzung von Ri. 17–21; 1. Sam. 4–6; 9–11; 13–14; 16, 14ff.; 18–31; 2. Sam. 1–6; 9–24; 1. Kön. 1–2 mit Ri. 4–16 und 1. Sam. 1–3; 7–8; 17 im Anhang.

In der posthum erschienenen, chronologisch geordneten Literaturgeschichte von Lods (S. 118–127. 171–197. 305–332. 376–397) sind die Bücher Jos. und Kön. ebenfalls auf traditionelle Weise behandelt. Die Richtergeschichten sind, mit Ausnahme von Othniel, Simson und vielleicht Abimelech, zweisträngig, Kap. 19–21 sogar dreisträngig. Die ursprünglich unabhängigen Sammlungen J (ohne Abimelech) und E (ohne Simson) hat R^{JE} im 7. Jh. miteinander verbunden. Der dtr. Redaktor hat das Buch eingehend bearbeitet und c. 1 (J^1); c. 17–18 weggelassen. Später wurden diese Kapitel wieder hinzugefügt, ferner die kleinen Richter, dazu c. 19–21 in einer priesterlichen Bearbeitung. In 1. Sam. unterscheidet L. die drei Quellen J^1, E^1 und E^2. Nach 2. Sam. 1 hat nur noch J das Wort. Die Siglen J und E besagen auch hier nicht Identität mit den Hexateuchquellen. Sie stehen für die beiden großen Traditionssammlungen zweier Schulen, von denen J, von Gen. 2 bis 1. Kön. 2 reichend, zur Hauptsache zwischen 840 und 760 entstanden ist, E dagegen, von Gen. 15 bis 2. Sam. 1 laufend, zwischen 800 und 760.

Neben den genannten großen Werken ist hier auch das handliche Buch von Rowley zu nennen, das zu ähnlichen, wenn auch nur skizzenhaft dargelegten Lösungen kommt. Die beiden Quellen J und E in Ri.-Sam. entstammen ähnlichen Kreisen wie J und E im Pentateuch bzw. in Jos. Gegenüber Rost wird der literarische Zusammenhang zwischen den sich entsprechenden Quellen in Ri. und Sam. festgehalten, obwohl die jeweiligen Verfasser nicht miteinander identisch sind. Für die schließliche dtr. Herausgabe der früheren Propheten ist nicht eine einzige Hand, sondern allgemeiner die dtr. Schule verantwortlich.

Eine Mittelstellung zwischen den genannten Autoren und denjenigen der nächsten Gruppe nimmt Bentzen ein (I, S. 262–264; II, S. 73–76. 81–101). Auch bei ihm gehört Jos. zum Pentateuch; seine vom traditionellen Bild etwas abweichende Lösung und seine Stellung zum Dtr. Geschichtswerk sind weiter unten noch zu erwähnen. In Sam. ist auszugehen von der Thronfolgegeschichte in 2. Sam. 9–20 + 1. Kön. 1–2, die wohl bald nach den Ereignissen in schriftlicher Form vorlag. Als Einleitung dazu sind in 1. Sam. 1 bis 2. Sam. 8 zwei später entstandene Schichten von Erzählungen miteinander verwoben worden. Ob diese beiden Schichten J und E fortsetzen, ist nicht ganz sicher. Sie enthalten älteres, bereits schriftlich vorliegendes Material, u. a. die Ladengeschichte 1. Sam. 4–6 + 2. Sam. 6. Die jüngere Schicht steht der dtr. Geschichtsschreibung ziemlich nahe. Das vordtr. Material in Ri. ist zwar nicht homogen, kann aber auch nicht in zwei durchlaufende Urkunden zerlegt werden. Vielmehr ist mit verschiedenen Traditionsschichten aus verschiedenen Schulen zu rechnen; diese können aber nicht sicher mit J und E identifiziert werden. Ri. 1 ist jedenfalls älter als J (so nach Rudolph, Der Elohist von Exodus bis Josua, 1938, S. 271 ff.).

4. Die nächste Gruppe unterscheidet sich von den bisher genannten Autoren dadurch, daß sie – mit Ausnahme des Josuabuches, das weiterhin als Fortsetzung der Pentateuchquellen betrachtet wird – auf die Annahme paralleler Quellenstränge verzichtet. Die Unebenheiten in den einzelnen Erzählungen sind durch Fusion mündlicher Traditionen oder durch sukzessive Bearbeitungen des Stoffes entstanden. Eine Reihe von mittleren bis größeren Überlieferungskomplexen ist aneinandergereiht oder ineinander verschachtelt worden.

Der Unterschied zwischen den beiden Betrachtungsweisen wird in unserer Berichtsperiode am augenfälligsten in der Neubearbeitung der bekannten Einleitung von Sellin durch Rost ([8]1950, vgl. aber [9]1959, s. u. 5). Sellin hatte noch die Zweiquellentheorie über Jos. hinaus bis in die Anfangskapitel von 1. Kön. hinein vertreten. Rost dagegen, mit seiner Abhandlung von 1926 über „Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids" selber einer der wichtigsten Vertreter der neueren Auffassung, läßt zwar Sellin noch ausführlich zu Wort kommen, hebt aber durch seine Bearbeitung dessen Aufstellungen fortlaufend wieder auf. „Die wenigen Varianten zu einzelnen Versen in den Erzählungen von Ehud und Simson genügen nicht zur Rekonstruktion zweier Quellen. Aber auch bei Baraq, Gideon und Jephtah sind zwar zu einzelnen Erzählungsstücken Parallelen vorhanden, nicht aber in solchem Ausmaß, daß von zwei nebeneinander stehenden, klar unterscheidbaren Quellen gesprochen werden könnte" (S. 80, ähnlich S. 81f. zu Ri. 17–21). Ob die Heldengeschichten vor der im Exil erfolgten dtr. Bearbeitung des ganzen Stoffes schon in ein einheitliches Werk zusammengefaßt waren, ist fraglich (S. 82). Interessant ist die Vermutung, daß die Richtergeschichten zunächst nicht chronologisch, sondern geographisch in der Abfolge von Süden nach Norden angeordnet waren (ebenso die Liste in Ri. 1), wobei in Kap. 4 die Heimat Deboras und in den Simsonerzählungen die späteren nördlichen Wohnsitze des Stammes Dan für die Anordnung maßgebend waren. In den Samuelbüchern sind folgende literarische Einheiten von einem dtr. Bearbeiter gesammelt und chronologisch geordnet worden: a) die Erzählung von der Thronnachfolge Davids (2. Sam. 6, 16. 20b–23; 9–20; 1. Kön. 1–2), die eine frühe Schicht der Nathansweissagung (2. Sam. 7, (1–7). 11b. 16. 18–21. 25. (26). 27–29) und den Ammoniterkriegsbericht (2. Sam. 10, 6–11, 1; 12, 26–31, als Rahmen für die Bathseba-Geschichte verwendet) in sich aufgenommen hat und mit b) der Ladeerzählung (1. Sam. 4, 1b–18a. 19–21; 5, 1–11b; 6, 1–3b. 4. 10–14. 16. 19–7, 1; 2. Sam. 6, 1–15. 17–20a) verbunden war; c) die Jugendgeschichte Samuels (1. Sam. 1–3); d) eine aus verschiedenen Komponenten bestehende Saulgeschichte (1. Sam. 7–15; 28; 31); e) die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 16–2. Sam. 5, 25 + 8, mit jüngeren Bestandteilen in 1. Sam. 16, 1–13; 17, 12ff.; 19, 18ff.) und f) verschiedenartiges Material zur Geschichte Davids in 2. Sam. 21–24.

In allen wesentlichen Punkten stimmt die Darstellung bei Weiser mit derjenigen bei Rost überein. Trotz allerlei parallelen Traditionen in der Gideon- und Jephtha-Erzählung, in Ri. 17–18, in der Erzählung von Davids Flucht in 1. Sam. 20, von Davids Großmut gegen Saul in 1. Sam. 24 bzw. 26 ist nicht mit durchlaufenden Erzählungsreihen zu rechnen. Man hat diese Dubletten als Zuwachs aus der mündlichen Überlieferung zu verstehen, „um so mehr, als sich bei 1. Sam. 17 auf Grund des Vergleichs mit dem wesentlich kürzeren Text der LXX erkennen läßt, daß solche Weiterbildung und Aufnahme der Tradition bis in späte Zeit hinein stattgefunden hat" (S. 135). W. betont überhaupt gegenüber einer einseitigen Literarkritik die Mehrschichtigkeit der Traditionsverwertung und -ausgestaltung in einem längeren Prozeß und deutet für die verschiedenen Überlieferungen jeweils auch den Ort an, wo sie gepflegt worden sind. Die vordtr. Sammlung der Richtererzählungen war eine in dem israelitischen Stämmeverband gemeinsam gepflegte Überlieferung. Für einzelne volkstümliche oder höfische Erzählungskomplexe des Samuelbuches denkt W. auch an den mündlichen Vortrag im Rahmen des aufkommenden Königskultes, in dessen Traditionsbildung sie verklammert worden wären, bis dann vor allem die prophetische Auseinandersetzung mit der Geschichte und ihren Überlieferungen wirksam wird und der dtr. Geschichtsbetrachtung und Redaktion der Geschichtsbücher vorarbeitet.

Bei aller Selbständigkeit der Lösungen gehört auch die knapp gefaßte holländische Einleitung von Vriezen in diese Gruppe. Sie wird, was das Samuelbuch anbetrifft, durch einen gleichzeitigen Aufsatz in Orientalia Neerlandica (s. u. VI) ergänzt. Bei V. ist nicht von vielschichtigen, anonymen Traditionsvorgängen die Rede, sondern von Verfassern, einzelnen schöpferischen Persönlichkeiten. Der monarchisch gesinnte Verfasser der Richtergeschichten und der Kap. 17–21, der wahrscheinlich noch im 9. Jh. und noch vor J schrieb, hat aus älterer Quelle die antimonarchischen Kap. 8–9 aufgenommen. Als Verfasser der Familiengeschichte Davids ist Sabud, der Sohn Nathans (1. Kön. 4, 5), anzunehmen. Diese Erzählung setzt mit der Nennung der Söhne Sauls Mephiboseth und Jonathan (2. Sam. 9) bereits den ganzen Saul-David-Jonathan-Komplex von 1. Sam. 16, 14–2. Sam. 7 voraus. Aber auch 1. Sam. 16, 14 ff. ist kein Anfang; dieser steckt vielmehr in der Saulsgeschichte 1. Sam. 11, 1–11. 15; 13, 2–5. 16–14, 46. Die Problematik der hauptsächlich nach sachlichen Zusammenhängen fragenden Analyse ist am deutlichsten bei der Behandlung von 2. Sam. 6. Das Kapitel will nach V. zeigen, warum Michal kinderlos bleibt, gehört also auch in den Zusammenhang der Davidsgeschichte und ist deshalb von der Ladengeschichte 1. Sam. 4–6, als deren Schlußstück man es gewöhnlich betrachtet, loszulösen. Für die Davidsüberlieferung ist aber nur die Michalepisode 2. Sam. 6, 16. 20 ff., die sich von der Ladeerzählung leicht ablösen läßt, nötig. In 1. Sam. 1–16 unterscheidet V. drei

Traditionskreise. Die jüngste Schicht ist die prophetischen Kreisen entstammende Samuelgeschichte (1. Sam. 1; 2, 11. 18–21. 26; 3; 9, 1–10, 16; 13, 3b. 4b. 6–15a; 15, 35–16, 13). Älter und etwa um 900 entstanden sind die Samuel-Saul-Geschichte (1. Sam. 7; 8; 10, 17–27; 11, 12–14; 15; vielleicht dem Herausgeber des Richterbuches zuzuschreiben, der in Ri. 8–9 vom theokratischen Ideal ausgeht) und die priesterliche Eli-Lade-Erzählung (1. Sam. 2, 12–17. 22–25. 27–34; 4, 1b–7, 1). Die spätere dtr. Bearbeitung ist hauptsächlich in 1. Sam. 7; 12; 2. Sam. 5, 4f.; 7; 1. Kön. 2, 10–12 zu finden.

5. Die zuletzt erwähnten Autoren stehen, anders als die Vertreter der Urkundentheorie, der These Noths vom dtr. Geschichtswerk nicht mehr allzu fern. Was die Bücher Ri. bis Kön. betrifft, so geht es jedenfalls nicht um einen prinzipiellen Gegensatz, sondern mehr um kontroverse Einzelfragen. Die Hauptdifferenz zwischen der herkömmlichen Sicht und der neueren Theorie Noths erhebt sich bei der Beurteilung des Josuabuches. Die seit Ende des letzten Jahrhunderts herrschende communis opinio verband das Josuabuch mit dem Pentateuch zum Hexateuch; die Pentateuchquellen J, E, D und P wurden bis ins Josuabuch hinein weiterverfolgt. Obwohl hier in der Aussonderung der Quellen keine Einigkeit herrschte – symptomatisch war z. B. der Versuch Rudolphs, die älteren Erzählungen in Jos. nicht wie bisher zur Hauptsache dem Elohisten, sondern durchweg dem Jahwisten zuzuweisen (W. Rudolph, Der Elohist von Exodus bis Josua, BZAW 68, 1938) –, so rechnete man doch allgemein mit einem Grundstock von JE in dtr. Bearbeitung in Jos. 1–12 und schrieb die geographischen Listen im zweiten Teil des Buches P zu. Den Abschluß der jahwistischen Quelle fand man meistens in Ri. 1 bzw. 2, 5.

Hier hat nun Noth mit der bisherigen Tradition gebrochen, und zwar bereits in seinem Josuakommentar von 1938, als ihm das dtr. Geschichtswerk noch nicht in der 1943 ausgeführten Weise vorschwebte (ÜSt S. 181, Anm. 2; 210, Anm. 2; Jos. ²1953, S. 6). Eine greifbare literarische Beziehung zu bestimmten Erzählungsstücken des Pentateuchs zeigte sich ihm nicht. So knüpft z. B. die Formulierung des Schilfmeerwunders in Jos. 2, 10; 4, 23 an keines der Erzählungselemente in Ex. 14 an (Jos. ², S. 16). Eigennamartiges Elohim kommt nach Noth im ganzen Josuabuch wahrscheinlich überhaupt nicht vor (S. 138f.). Die Listen in Jos. 13ff. sind nicht P zuzuschreiben. Der Dtr. hat in Jos. umfangreiche Quellen verwendet, die mit Gen. bis Num. in keinem Quellenzusammenhang stehen, sondern je ihre eigene Vorgeschichte haben.

Auf die Konsequenzen dieser Sicht für die Auffassung von den Pentateuchquellen J, E und P kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Wie bei der in Jos. versuchten Quellenscheidung, so spielen auch in der Diskussion für oder gegen die neue Konzeption Voraussetzungen und Argumente der Pen-

tateuchkritik eine große Rolle. Die Ansichten Noths, wie sie in ÜSt 180ff. und ÜPt entwickelt sind, lassen sich etwa wie folgt knapp zusammenfassen: Die Priesterschrift hat keinen Landnahmebericht enthalten, sondern schloß mit dem Tod Moses ab. Die für J und E vorauszusetzenden Landnahmeberichte sind bei der Einarbeitung von JE in die als Rahmen dienende Priesterschrift weggefallen. Bei der späteren Verbindung des durch JE aufgefüllten P-Werkes mit dem dtr. Geschichtswerk ist die P-Erzählung vom Tode Moses an ihren jetzigen Platz hinter das Dtr. gerückt worden, und schließlich haben Num. 10ff. ein gewisses Maß an späterer Überarbeitung erfahren, die das dtr. Geschichtswerk schon voraussetzt.

Aus der noch nicht abgeschlossenen Diskussion über die hier aufgeworfenen Probleme seien im Folgenden einige Punkte aufgegriffen. Dabei kommen jetzt, nachdem von seiten der Vertreter der herkömmlichen älteren Theorie keine neuen Argumente mehr anzuführen sind, vor allem diejenigen Autoren zum Wort, welche der These Noths mit mehr oder weniger Vorbehalten zu folgen geneigt sind.

Von zwei verschiedenen Seiten ist gerade die Ablösung des Josuabuches vom Pentateuch recht bald und gern mit Beifall aufgenommen worden, weil sie einer schon bestehenden Abneigung gegen die klassische Hexateuch-Urkunden-Theorie stark entgegen kam, während in den anderen Fragen bei der Verschiedenheit der Ansätze noch genügend Dissensus bestehen blieb. Auf der einen Seite begrüßten eine Reihe von katholischen Autoren (A. Bea in den Rezensionen über Jos.[1] und ÜSt in Biblica 20, 1939, 210–213; 27, 1946, 141–147; Gelin (S. 12) und Baldi (S. 8) in den Einleitungen zu ihren Jos.-Kommentaren (s. o. I), vgl. auch Delorme, S. 390) den „coup fatal" (Gelin), den die Hexateuch-Urkundentheorie erlitten hatte. Diese Äußerungen beziehen sich in erster Linie auf Noths Josuakommentar, der von den katholischen Autoren stark beachtet worden ist, im Unterschied zu den ÜSt, die, teilweise wohl infolge der schwierigen Zeitumstände, in den katholischen Kommentaren (mit Ausnahme der neueren von Bressan und van den Born, wo sie wenigstens genannt werden, ebenso bei Delorme, S. 331. 337) keine Spuren hinterlassen haben.

Auf der anderen Seite hat Engnell, aber ebenfalls ohne eingehende und förderliche Auseinandersetzung mit Noth, die These vom dtr. Geschichtswerk aufgenommen. Aus dem Fehlen einer dtr. Bearbeitung in Gen. bis Num. wie umgekehrt dem Fehlen einer priesterlichen Redaktion in Dtn. bis 2. Kön. schloß er in seiner traditionshistorischen Einleitung zum Alten Testament von 1945 auf zwei voneinander zu trennende große Traditionswerke: den Tetrateuch von Gen. bis Num. und das im Anschluß an Noth so genannte Dtr. Geschichtswerk (vgl. auch die einschlägigen Artikel von I. Engnell und H. S. Nyberg im Svenskt bibliskt uppslagsverk I, 1948, Sp. 360.

370–372. 1128–30. 1226–27; II, 1952, Sp. 1043–49; ferner etwa G. Östborn, Yahweh's Words and Deeds. UUÅ 1951/7, S. 21. 26ff.). Die Unterstützung, die Noths These hier von der schwedischen Schule erfährt, beschränkt sich aber nur auf die großen Linien. Die eigentliche literarkritische Arbeit wird vom Standpunkt der „traditionshistorischen Sicht", die im Unterschied zur „anachronistischen Buchauffassung der Literarkritik" mit überwiegend mündlicher Überlieferung der Stoffe bis in nachexilische Zeit hinein rechnet, fast ganz vernachlässigt.

Entschieden tiefer ging die Auseinandersetzung mit dem Problem Hexateuch oder Pentateuch bei der Besprechung der ÜSt durch von Rad (1949). Bei weitgehender Zustimmung zu dem von Noth entworfenen Bild des dtr. Geschichtswerkes – die Monographie hat nach von Rad „eine empfindliche und beschämende Lücke in unserem alttestamentlichen Schrifttum geschlossen" (Dtn.-Studien, S. 52) – wird nun doch die Frage gestellt, ob mit der Literarkritik Noths schon das letzte Wort über Aufbau und Inhalt der Priesterschrift gesagt sei. Ist der formgeschichtliche Zusammenhang mit dem heilsgeschichtlichen Credo (Dtn. 26, 5ff.) überhaupt aufzugeben? Dieselbe Frage, in der Rezension nicht aufgegriffen (vgl. dagegen von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, 1938, S. 69f. = Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1958, S. 83f.; ferner die abwartende Haltung in Theol. I, S. 296, Anm. 4), wäre natürlich auch bei den Landnahmeerzählungen des Josuabuches, die man bisher JE zugeschrieben hatte, aufzuwerfen. Nachdem die bahnbrechende Arbeit von Rads über „Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs" (1938) die ursprüngliche Aufeinanderbeziehung von Verheißung und Erfüllung, Landverheißung und Landnahme eingeprägt hatte, mußte natürlich der Umstand, daß der literarische Tatbestand dem, was von der Formgeschichte her zu erwarten war, nicht mehr so schön entsprechen wollte, keinen geringen Anstoß bieten. Beide Anliegen, das formgeschichtlich-theologische und das literarhistorische müssen auf irgendeine Weise miteinander in Einklang gebracht werden. Traditions- und formgeschichtlich kann offenbar die alte Landnahmeerzählung in Jos. 1–12, auch wenn sie nicht von JE stammt, von den im Pentateuch entfalteten Themen des altisraelitischen Credos nicht abgetrennt werden. Insofern ist es nach wie vor sachgemäß, von einer Theologie des Hexateuchs zu sprechen. Umgekehrt können offenbar bei der langen und verwickelten Geschichte der Überlieferung die formgeschichtlichen Ergebnisse nicht ohne weiteres ins Literarhistorische übersetzt werden, so daß dem Formganzen der Hexateuchthemen notwendig auch eine oder mehrere geschlossene und vollständig überlieferte Hexateuchquellen entsprechen müßten.

Ob freilich der Ausgleich zwischen der älteren und der neueren Ansicht so herzustellen sein wird, wie es Bentzen in seiner Einleitung (II, S. 73ff.) vor-

schlägt, bleibt fraglich. Er empfindet sehr stark den torsohaften Charakter des Tetrateuchs bei Noth und Engnell. Die Landverheißungen im Pentateuch ohne den Abschluß in den Landnahmeerzählungen des Josuabuches vergleicht er mit den Evangelien ohne die Auferstehungsgeschichte. Die formgeschichtliche Parallele geht nach ihm noch weiter: wie die Sammlungen der Worte und Taten Jesu als Einleitung zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte, so seien auch die Väter- und Exoduserzählungen von J und E als Vorbau dem ursprünglichen Kern von Landnahmeerzählungen vorangestellt worden (vgl. schon K. Möhlenbrink, Die Landnahmesagen des Buches Josua, ZAW 65, 1938, S. 267, Anm. 2: „Die Dinge liegen also gerade umgekehrt, wie J. Wellhausen, Comp.[3] 316 meinte: Nicht ist das Buch Josua ‚ein den Pentateuch auf allen Punkten voraussetzender Anhang zu demselben', sondern der Pentateuch setzt in Stoff und Aufbau das Buch Josua voraus"). Er glaubt deshalb, daß die JE-Erzählungen im Pentateuch von dem Kern in Jos. und in Ri. 1 abhängig seien; das Material in Jos. seinerseits sei aber in das dtr. Geschichtswerk aufgenommen worden. In dieser Weise seien der Hexateuch (einschließlich Ri. 1) und das dtr. Geschichtswerk (beginnend mit Dtn.) ineinander verzahnt worden. Die Möglichkeit, daß der Dtr. für die Landnahmeerzählung einfach vorhandenes JE-Material benützt hätte, wird auch von Noth (S. 180–182) kurz gestreift und wegen der fehlenden literarischen Beziehungen zwischen Jos. und JE im Pentateuch abgelehnt. Dieses Fehlen genügender literarischer Verbindungen wirkt sich auch auf den Versuch Bentzens ungünstig aus, da auch JE im Pentateuch als Vorbau zum Skopus in der Landnahmeerzählung von eben dieser Erzählung literarisch irgendwie abhängig sein müßte. Eine weitere Möglichkeit, daß nämlich in das fertige dtr. Geschichtswerk nachträglich noch Teile der vorauszusetzenden, aber nicht mehr erhaltenen JE-Landnahmeerzählung eingefügt worden wären (z. B. Jos. 15, 13–19 und Ri. 1), beurteilt Noth (S. 211) ebenfalls skeptisch.

Obwohl gerade beim Problem Pentateuch-Hexateuch, aber auch sonst, mit den ÜSt Noths noch lange nicht das letzte Wort gesprochen sein dürfte und bei vielen Fragen abgewartet werden muß, ob sich irgendwo neue literarhistorische oder form- und traditionsgeschichtliche Wege eröffnen, kann doch wohl festgestellt werden, daß die These Noths vom dtr. Geschichtswerk gegenwärtig, wenigstens im deutschen Sprachbereich, weithin Anerkennung gefunden hat. Nimmt man die Handbücher der Einleitungswissenschaft als Maßstab, so haben zwar die vor 1943 erstmalig erschienenen Einleitungen von Eissfeldt und Weiser in ihren späteren Auflagen keine Schwenkung vollzogen, obwohl sie die Theorie Noths erwähnen. Dagegen haben Kuhl in der allgemeinverständlichen ausgezeichneten Darstellung der „Entstehung des Alten Testaments" (1953, [2]1960) und neuerdings von der 9. Auflage (1959)

an auch (Sellin-) Rost die Thesen Noths übernommen. Bei der Kürze der Darstellung in diesen Werken (Kuhl[1], S. 95–98. 109–167; Rost, S. 4. 75–98) konnte natürlich eine eingehende Diskussion der Probleme nicht erfolgen. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang auch die Artikel „Dtr. Geschichtswerk" (Bach), „Josuabuch" (Rost) und „Königsbücher" (Bach), die bis jetzt in RGG[3] erschienen sind und ebenfalls mit dem dtr. Geschichtswerk als einer anerkannten Größe rechnen.

Größere Modifikationen an den Aufstellungen Noths in bezug auf Umfang, Entstehungsort und Entstehungszeit des gesamten dtr. Werkes sind bis jetzt nicht eingehend begründet worden. Zu der andersartigen Bestimmung des dtr. Anteils an den Königsbüchern durch Jepsen s. u. VII, 1. Nur soviel sei hier erwähnt, daß Jepsen (vgl. auch seine Rezension der ÜSt in DLZ 71, 1950, Sp. 481–485) einen Teil der von Noth dem Dtr. zugeschriebenen Arbeit schon einem Vorgänger des Dtr. zuweisen möchte, während sich seine Gesamtansicht mit derjenigen von Noth weitgehend deckt. Er erkennt den Anfang des dtr. Geschichtswerkes ebenfalls in Dtn. 1. Dagegen vermutet er auch in dem nach Noth en bloc aufgenommenen Komplex Dtn. 4, 44–30, 20 eine dtr. Überarbeitung (= D^{pl}, S. 96). Zu der Königsgeschichte eines priesterlichen Vorgängers des Dtr. (R^I genannt), der nach Jepsen bald nach 587 unter Verwendung einer synchronistischen Königschronik und der Annalen der Könige von Juda und Israel einen Abriß der Kultusgeschichte Israels und Judas und insbesondere der Stellung der Könige zum Kult geschrieben hat (S. 60–76), könnten auch bereits große Teile der Samuelbücher sowie Ri. 1 und 17–21 gehört haben (S. 68). Der Dtr. hätte dann Ri. 2–16 als jüngeren Einsatz in den älteren Zusammenhang von Ri. 1; 17–21 eingeschoben (S. 95). Diese Vermutungen sind bis jetzt für Dtn. bis Sam. nur knapp angedeutet und erst für die Königsbücher voll entwickelt.

Die These Jepsens, daß dem Dtr. für die Königszeit eine etwa eine Generation ältere Königsgeschichte bereits vorgelegen habe, ist nun auch zu berücksichtigen bei der von einigen Autoren aufgeworfenen Frage nach der Einheit der Verfasserschaft des dtr. Geschichtswerkes. So fragt Hertzberg (Jos.-Ri., S. 8f.; Sam., S. 9), ob nicht doch statt an *einen* planvoll aus eigener Initiative arbeitenden Deuteronomisten an die Mehrheit eines dtr. Kreises zu denken wäre. Er weist darauf hin, daß „wie das dtn. Gesetz selbst in Predigten eingebettet liegt, so auch das ganze dtr. Werk in eine hörende Gemeinde hinein gesagt sei und seinen ‚Sitz im Leben' in gottesdienstlich-lehrhaften Zusammenhängen habe". Ähnlich urteilt Janssen (S. 12., Anm. 3), der die Frage unentschieden läßt. von Rad (Theol. I, S. 343f.) arbeitet die theologischen Unterschiede zwischen der dtr. Arbeitsweise im Richterbuch und derjenigen in den Königsbüchern stark heraus und hält es für undenkbar, daß die dtr. Redaktion der Königsbücher und die des Richterbuches in einem

Arbeitsgang erfolgt sein könnte. Auch die merkwürdige Tatsache, daß „der so redselige und deutefreudige Dtr. den gesamten Überlieferungskomplex von David unkommentiert gelassen hat", ist für ihn durch Noth nicht genügend erklärt. Diese tatsächlich zu sehenden Schwierigkeiten werden zum Teil wenigstens durch die literarische Analyse bei Jepsen behoben. Daß die Davidsüberlieferungen keiner besonderen dtr. Bearbeitung unterzogen worden sind, hängt wohl äußerlich damit zusammen, daß der Komplex von 1. Sam. 16–2. Kön. 2 dem Dtr. doch schon kompakt vorlag, während in Ri. und Kön. das Material in ganz anderem Maße noch zusammengestellt und geformt werden mußte. Vielleicht ließe sich die Frage, wie weit man an der Einheit der Verfasserschaft des dtr. Geschichtswerkes im Sinne Noths festhalten kann, durch eine genaue Analyse des dtr. Stiles und Sprachgebrauchs ein Stück weit der Beantwortung näher führen. Eine solche Analyse oder auch nur eine Materialsammlung zur dtr. Sprache ist bis jetzt immer noch ein unerfülltes Desiderat. So oder so aber wird man wie bei der Geschichtsschreibung (s. oben Abschnitt 2), so auch bei der schriftstellerischen Arbeitsweise und bei der theologischen Kommentierungsarbeit im dtr. Geschichtswerk vermehrt mit gewissen „innerdeuteronomistischen" schulmäßigen Gegebenheiten und Voraussetzungen rechnen müssen, durch die manche Unausgeglichenheiten bedingt sind.

IV. Josuabuch

Félix-Marie Abel: Les stratagèmes dans le livre de Josué (RB 56, 1949, S. 321 bis 339). – Ders.: L'Anathème de Jéricho et la Maison de Rahab (RB 57, 1950, S. 321–330). – Ders.: L'apparition du chef de l'armée de Yahveh à Josué (Jos., V, 13–15) (Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller oblata, = Studia Anselmiana 27–28, 1951, S. 109–113). – Y. Aharoni: The Province-list of Judah (VT 9, 1959, S. 225–246). – William Foxwell Albright: The List of Levitic Cities (L. Ginzberg Jubilee Volume, 1945, S. 49–73). – Bernhardus Johannes Alfrink: De litteraire compositie van Jos 3 en 4 (Stud. Cath. 18, 1942, S. 185–202). – Ders.: Het „stil staan" van zon en maan in Jos., X, 12–15 (Stud. Cath. 24, 1949, S. 238 bis 269; Sonderabdruck Nijmegen 1949. Dekker & van de Vegt. 36 S.). – Ders.: Die Achan-Erzählung (Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller oblata = Studia Anselmiana 27–28, 1951, S. 114–129). – Luis Alonso-Schökel: Nota Bibliográfica sobre el libro de Josué (Biblica 39, 1958, S. 217–221). – Albrecht Alt: Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina (PJB 35, 1939, S. 8–63 = Alt I, S. 126–176). – Ders.: Josua (BZAW 66, 1936, S. 13–29, = Alt I, S. 176 bis 192). – Ders.: Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua (Sellin-Festschrift. Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas, 1927, S. 13–24 = Alt I, S. 193–202). – Ders.: Judas Gaue unter Josia (PJ 21, 1925, S. 100–116 = Alt II, S. 276–288). – Ders.: Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testaments (BBLAK 68, 1951, S. 193–210, = Alt II, S. 289–305). – Ders.: Festungen und Levitenorte im Lande Juda (Alt II, S. 306–315). – Ders.: Utopien

(ThLZ 81, 1956, Sp. 521–528). – P. Auvray: Josué (Dictionnaire de la Bible, Suppl. 4, 1949, Sp. 1131–1141). – Donato Baldi: La terra promessa nel programma di Giosuè 13, 2–5 (Studium Biblicum Franciscanum 1, 1950/51, S. 87–106). – John Bright: Early Israel in Recent History Writing (Studies in Biblical Theology 19). London 1956. S. C. M. Press. 128 S. – H. van den Bussche: Het zogenaamd zonnewonder in Jos. 10, 12–15 (Collationes Gandavenses II/1, 1951, S. 48–53). – F. Ceuppens: Le miracle de Josué (Etudes Religieuses, 548). Liège 1944. 27 S. – Frank Moore Cross, jr. – G. Ernest Wright: The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah (JBL 75, 1956, S. 202–226). – Martin David: Die Bestimmungen über die Asylstädte in Jos. XX. Ein Beitrag zur Geschichte des biblischen Asylrechts (OTS 9, 1951, S. 30–48). – H. Dreyer: Traditionen und heilige Stätten. Zur Geschichte der Traditionen in Israels Frühzeit. Diss. Kiel 1952 (Masch.). Vgl. den Selbstbericht in ThLZ 78, 1952, Sp. 692. – Jan Dus: Die Analyse zweier Ladeerzählungen des Josuabuches (Jos. 3–4 und 6) (ZAW 72, 1960, S. 107–134). – Otto Eissfeldt: Die Eroberung Palästinas durch Altisrael (WO II, 2, 1955, S. 158–171). – Charles Lee Feinberg: The Cities of Refuge (Bibliotheca Sacra 103, 1946, S. 411–417; 104, 1947, S. 35–48). – J. de Fraine: De altari Rubenitarum (Jos 22) (VD 25, 1947, S. 301–313). – Ders.: De miraculo solari Josue (Jos. 10, 12–15) (VD 28, 1950, S. 227–236). – R. C. Fuller: Sun Stand Thou Still (Joshua X, 12) (Scripture 4, 1951). – Albert Gelin: Le Testament de Josué (Bible et Vie Chrétienne 3, 1953, S. 63–71). – A. George: Les récits de Gilgal en Josué 5, 2–15 (Mémorial J. Chaine, Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon, Vol. 5, 1950, S. 169–186). – M. J. Gruenthaner: Two Sun Miracles of the Old Testament (CBQ 10, 1948, S. 271–290). – Ernst Höhne: Josua (EKL II, 1958, Sp. 383–384). – Z. Kallai-Kleinmann: The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan (VT 8, 1958, S. 134–160). – Yehezkel Kaufmann: The Biblical Account of the Conquest of Palestine (übers. von M. Dagut). Jerusalem 1953. Magnes Press. (Repr. 1957, Oxford University Press). VIII, 98 S. – Carl A. Keller: Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden (ZAW 67, 1955, S. 141–168; 68, 1956, S. 85–97). – Hans-Joachim Kraus: Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels (VT 1, 1951, S. 181–199). – G. Lambert: Josué à la bataille de Gabaon (NRTh 76, 1954, S. 374–391). – B. Mazar: The Cities of the Priests and the Levites (VT Suppl. 7, 1960, S. 193–205). – Sigmund Mowinckel: Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13–19 (Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, 1946, No. 1, 40 S.). – Eduard Nielsen: Shechem. A Traditio-Historical Investigation. Kopenhagen 1955. G. E. C. Gad. 384 S. [S. 86 bis 141: Jos. 24; S. 142–171: Ri. 9; S. 171–208: 1. Kön. 12]. – Martin Noth: Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab (ZAW 60, 1944, S. 11–57). – Ders.: Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuabuches (Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag, = BBB 1, 1950, S. 152 bis 167). – Ders.: Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels (VT Suppl. 7, 1960, S. 262–282). – E. Power: Josue 5, 9 and the Institution of Circumcision (The Irish Theological Quarterly 18, 1951, S. 368–372). – P. P. Saydon: The Crossing of the Jordan (CBQ 12, 1950, S. 194–207). – Johannes B. Schildenberger: Der

Stillstand von Sonne und Mond in Jos. 10, 12ss. (Oberrh. Past. Bl. 51, 1950, S. 311 bis 321). – Joh. Simons: „Landnahme" en „Landesausbau" in de israelietische traditie (Bijdragen Ned. Jezuieten 4, 1941, S. 201–223). – Ders.: The Structure and Interpretation of Josh. XVI–XVII (Orientalia Neerlandica 1948, S. 190–215). – Ders.: The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. Leiden 1959. Brill. XVI, 613 S. – G. Thils: De solis institione secundum Josue 10, 12–14 (Coll. Mechliniensia 30, 1945, S. 153–156). – George Ernest Wright: The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1 (JNES 5, 1946, S. 105–114). – Ders.: s. Cross. – Edward Joseph Young: The Alleged Secondary Deuteronomic Passages in Jos (The Evangelical Quarterly 25, 1953, S. 142–157). – Vgl. die Kommentare und Einleitungen, Lit. zu I und III.

1. *Die vordeuteronomistische Überlieferung in Jos. 1–12.* Die für die neuere Arbeit an den Erzählungen von der Eroberung des Westjordanlandes grundlegenden Beiträge von Alt und Noth sind bereits vor 1939 erschienen, ragen aber durch Wiederabdruck oder zweite Auflage noch in die Berichtsperiode hinein. Es ist daher gegeben, daß wir diese Arbeiten als Ausgangspunkt nehmen. Erwähnt seien aber noch als wichtigere Untersuchungen aus dem Jahre 1938: W. Rudolph, Der Elohist von Exodus bis Josua, BZAW 68; K. Möhlenbrink, Die Landnahmesagen des Buches Josua, ZAW 56, 1938, S. 238–268; von katholischer Seite A. Fernandez, Commentarius in librum Josue, 1938.

Mit großer Brillanz hat Alt seine Auffassung von der literarischen Art und dem Werdegang der Kap. 1–11 in seinem Aufsatz über Josua (1936) dargelegt. Zwar zielt die Arbeit auf die Beantwortung der historischen Frage nach der Person Josuas; aber zunächst handelt es sich für ihn um die methodisch saubere „Bereinigung des literarischen Vorgeländes für das historische Arbeitsfeld" (Alt I, 181). Dabei geht es ihm weniger um die herkömmliche literarkritische Quellenanalyse als um die gattungsgeschichtliche Art der Erzählungen, „weil sich von da aus am ersten ihr eigentliches Wesen erschließt" (182). In Weiterführung der Erkenntnisse, die schon Greßmann (SAT I/2, 1914, S. 127ff.; ²1922, S. 134ff.) vorgetragen hatte, legt er den Finger auf die ursprüngliche Eigenständigkeit der Erzählungen und ihren ätiologischen Charakter. Die Verbindung der benjaminitischen Sagen in Kap. 2–9, deren Haftpunkte sehr nahe beieinander liegen, zu einem Sagenkranz und dessen Entschränkung ins Nationale erklärt sich aus der Bedeutung des Heiligtums von Gilgal. Hier hatte der Sagenkreis seinen Kristallisationspunkt, und kurz vor der Zeit der Staatenbildung ist Gilgal zum Rang eines von allen Stämmen besuchten Nationalheiligtums aufgestiegen (184). In dieses benjaminitische Sondergut an ätiologischen Sagen, deren historische Unzulänglichkeit am Beispiel der den Ergebnissen archäologischer Untersuchung widersprechenden Ai-Erzählung illustriert wird, ist der nach Jos. 24, 30 ephraimitische Josua erst sekundär eingedrungen. Nur in der keine ätiologische Spitze auf-

weisenden Heldensage Jos. 10, 1–15 ist Josua als eine Art charismatischer Heerführer von Anfang an verwurzelt (ferner wohl in 17, 14ff. und in Kap. 24).

In seinem Josuakommentar folgt Noth in allen wesentlichen Punkten der eben skizzierten Auffassung Alts, nur ist die überlieferungsgeschichtliche Analyse entsprechend dem Rahmen des Kommentars viel stärker verfeinert. Neben den einzelnen ortsgebundenen ätiologischen Sagen von Kap. 2–9, die früh schon verknüpft und schriftlich fixiert worden sind, stehen zwei Kriegserzählungen (10; 11, 1–9) von ursprünglich ebenfalls beschränkter lokaler Bedeutung. Ausweitung ins Gesamtisraelitische und Einführung der Gestalt Josuas in die Erzählung sind die weiteren Stadien auf dem überlieferungsgeschichtlichen Weg. Die Verbindung der Stoffe zu einer Gesamterzählung von der Eroberung des ganzen Westjordanlandes schreibt Noth einem judäischen Autor um 900 v. Chr. zu, den er den „Sammler" nennt. Ihm lagen wahrscheinlich die ätiologischen Sagen bereits miteinander verknüpft in schriftlicher Fixierung vor. Die Einführung der Gestalt Josuas könnte sein Werk sein; seine Hand ist in einigen verbindenden Sätzen und vor allem in der abschließenden Zusammenfassung 11, 16–20 erkennbar. Zeit und Herkunft bestimmen sich nach dem historischen und geographischen Horizont des Autors. Bei judäischer Herkunft erklärt sich auch die Verquickung der judäischen Ortsätiologie von Makkeda mit der Erzählung von der Schlacht bei Gibeon in Kap. 10.

Im Unterschied zu Alt hält Noth die Möglichkeit offen, daß auch in Kap. 10 Josua nicht ursprünglich sei, sondern einen wohl benjaminitischen Anführer nachträglich verdrängt hätte ([2] S. 61). Umgekehrt möchte Alt gegen Noth in der Erzählung von der Schlacht an den Wassern von Merom und von der Eroberung der Stadt Hazor in 11, 1ff. nicht eine Heldensage, sondern je eine ätiologische Sage annehmen (Erwägungen über die Landnahme der Israeliten, PJ 35, 1939, S. 18, Anm. = Alt I, S. 134, Anm. 5). In beiden Fällen lassen sich wohl für die extreme Durchführung der überlieferungskritischen Thesen (sekundäres Eindringen Josuas in die Überlieferung und Zurückführung der Erzählung auf Ätiologien) keine genügenden Argumente beibringen. Im übrigen aber erscheinen die Grundthesen von Alt und Noth über Entstehung und Art der vordtr. Überlieferungen im ersten Teil des Josuabuches einleuchtend genug, daß die spätere Forschung an ihnen nicht mehr vorbeigehen kann.

In die Handbücher der älteren Schule haben die Thesen von Alt und Noth naturgemäß keinen Eingang gefunden. Weiser ([4] S. 120f.), bei dem E ungefähr dem „Sammler" Noths entspricht, geht immerhin auf die vorelohistische Überlieferungsgeschichte ein, verhält sich aber gegenüber den Aufstellungen von Möhlenbrink und Noth zurückhaltend. In enger Anlehnung an Noth zeichnen Kuhl, Rost und Höhne ein Bild von der Entstehung des

Josuabuches. Unter den Werken, bei denen die Abzweckung oder der Umfang ein näheres Eingehen auf die speziellen Fragen nicht erforderte, wo aber in der Hauptsache die überlieferungsgeschichtlichen Probleme ähnlich gesehen werden, ist namentlich der Kommentar von Hertzberg zu nennen.

Kritische Einwände gegen Alt und Noth sind vor allem von katholischen Exegeten erhoben worden. Sie erfolgen aber weniger aus dem primären Bemühen um eine bessere Erfassung der Überlieferungsgeschichte, sondern wegen der Konsequenzen in bezug auf die Historizität der Berichte. So gerne man die Ablösung des Josuabuches vom Pentateuch und damit die Abwendung von der Quellentheorie begrüßt, so sehr wehrt man sich gegen die Ätiologien, denen kein historischer Wert zukommt, und gegen die Elimination Josuas aus den meisten Erzählungen von der Einwanderung in Kanaan. Das zeigen gleich die Rezensionen über Noths Kommentar (R. de Vaux, RB 47, 1938, S. 462 bis 464; A. Bea, Biblica 20, 1939, S. 210–213), ferner die Kommentare von Gelin (S. 10ff.) und Baldi (S. 7ff.), die über (Alt und) Noth ausführlich referieren, um dann ihre Vorbehalte anzubringen (knapper und ziemlich handfest Ubach, S. 17f.). Es müßte bewiesen werden, schreibt de Vaux, daß es sich um ätiologische Berichte im absoluten Sinn, d. h. ohne Zusammenhang mit der Historie handelt. Während es von wenig Sinn für formgeschichtliche Probleme zeugt, wenn ein Teil der „ätiologischen Spitzen" einfach einem Redaktor zugeschrieben und damit den alten Erzählungen abgebrochen werden (Simons, 1941, S. 216, Anm. 30; Alfrink, Komm., s. o. I, 3), kann man die methodische Berechtigung der Forderung nicht abstreiten, es sei zu unterscheiden zwischen ätiologischen Fiktionen und echten, ortsgebundenen Erinnerungen. «Ignore-t-on que rien ne ressemble autant à une légende étiologique qu'un souvenir authentique rattaché à un site ou à une chose?» (Auvray, Sp. 1140). Nur genügen für eine solche Unterscheidung keineswegs allgemeine Überlegungen über die historische Glaubhaftigkeit des Erzählten (nach Abzug gewisser epischer Ausmalungen und gewisser Schematisierungen) und der Hinweis auf die Zähigkeit, mit der sich die geschichtlichen Erinnerungen in Israel zu halten pflegten, also Argumente, die von außen her an die Texte herangetragen werden. Zuerst ist die literarische, formgeschichtliche und überlieferungsgeschichtliche Problematik der Texte selber zu erkennen und zu untersuchen, dann erst können historische und archäologische Argumente, und zwar möglichst sachbezogene, herangezogen werden.

Mit Schärfe hat sich sodann Kaufmann von einer ziemlich konservativen Auffassung der Entstehung des Josuabuches aus gegen die meisten literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Aufstellungen der neueren Schule gewandt. Daß die Eroberungserzählungen ursprünglich nicht von nationaler, sondern nur von lokaler Bedeutung gewesen seien, werde nur dogmatisch postuliert (S. 65). Die ganze „Gilgal"-Theorie ist Phantasie

(S. 69). Die Erzählungen sind zu Anfang der Richterzeit entstanden, da die Philister erwähnt werden (S. 79). Das Buch von Kaufmann ist nach der historischen und der literargeschichtlichen Seite hin von Eissfeldt, Alt (Utopien) und Bright (S. 56–78) einer eingehenden Kritik unterzogen worden. Bright kann in der Auseinandersetzung über die Frage der Ätiologien und ihrer Beziehung zur Historie in Kaufmann einen Bundesgenossen gegen Alt und Noth erblicken (S. 70–74), steht aber doch diesen in allen literarischen Fragen, wie auch sein Kommentar in der „Interpreter's Bible" zeigt, ungleich näher (s. o. I, 4). Zur Diskussion über die Ätiologien vgl. noch die differenzierten Ausführungen von Noth in seinem Vortrag „Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels" am Alttestamentlerkongreß 1959 in Oxford. Auf die bei den katholischen Autoren und bei der von Bright vertretenen Schule Albrights im Vordergrund stehenden historisch-archäologischen Fragen, bei denen namentlich der archäologische Befund in Jericho und Ai eine Rolle spielt, ist hier nicht näher einzugehen.

Speziellere Untersuchungen zu einzelnen Erzählungen sind fast ausschließlich den Kapiteln 3–5 und 10 gewidmet worden. Alfrink (weitgehend gefolgt von Baldi) und Saydon, ebenso auch Kaufmann (S. 94f.) verteidigen die Einheitlichkeit der Erzählung vom Durchzug durch den Jordan (Jos. 3 bis 4). Unter Hinweis auf die Erzähltechnik der hebräischen Literatur deuten sie die Unstimmigkeiten weg, wobei Saydon immerhin 4, 9 als Interpolation erklären muß, während Alfrink auch hier eine Harmonisierung erzwingt. Auf der bei Noth gegenüber der „Quellentheorie" (zuletzt von Möhlenbrink, ZAW 56, 1938, S. 254–258; Simpson, The Early Traditions of Israel, 1948, S. 283ff., und Hölscher (1952), S. 335f., angewendet) bevorzugten „Ergänzungstheorie", die mit der Verbindung zweier verschiedener Traditionen über die zwölf Steine rechnet, fußen auch Kraus, Keller und Dus in ihren überlieferungsgeschichtlichen Beiträgen zur Durchzugsgeschichte. Kraus möchte Jos. 3–4 als Kultlegende eines amphiktyonischen Festes von Gilgal, bei welchem das Schilfmeerwunder und die Landnahme jährlich kultisch wiederholt worden wären, verstehen. Noth (S. 33) und Keller, der in seiner Analyse ein Durchzugs- und ein Steinkranzmotiv unterscheidet, die beide stufenweise erweitert worden sind, haben dagegen berechtigte Bedenken geäußert. Dus sondert in detaillierter Analyse neben den beiden alten Schichten, dem „Sammler" und dem dtr. Verfasser des Geschichtswerkes noch einen älteren, an der Lade interessierten dtr. Bearbeiter (auch in Jos. 6 festzustellen) sowie einen späten „umstellenden" Bearbeiter heraus. Zu Kap. 5 ist die guten Sinn für das Werden der Traditionen verratende Studie von George zu erwähnen. Zu Alfrinks nicht überzeugender Deutung von Kap. 7, wonach Achan durchs Los dazu bestimmt worden sei, als einziger anstelle einer Mehrzahl von schuldigen Israeliten dem Bann zum Opfer zu fallen, vgl. Noth, S. 45.

Eine ganze Reihe von katholischen Exegeten hat sich mit dem Sonnenwunder Josuas in Jos. 10, 12–15 befaßt, wo auf klassische Weise das Weltbild der Neuzeit mit dem Dogma von der historischen Zuverlässigkeit des Schriftwortes in Konflikt kommt. Die frühere Literatur zum Problem resümieren ausführlich Alfrink und Lambert. Wir können uns auf diese beiden Arbeiten beschränken, da in ihnen die beiden hauptsächlichsten Lösungsversuche der katholischen Exegese zum Worte kommen. Beide verzichten ohne weiteres auf ein wörtlich verstandenes Stillstehen der Sonne und sehen sich vor die Aufgabe gestellt, den Wortlaut von V. 12f. irgendwie zu interpretieren. Daß diese Auffassung sich nicht überall uneingeschränkt durchgesetzt hat, zeigt übrigens Ubach, der alle natürlichen Erklärungen zurückweist und die Alternative aufstellt: Entweder gehört der Bericht der ursprünglichen Quelle an – dann ist ein außerordentliches Wunder anzunehmen; oder es handelt sich um eine spätere Interpolation durch einen nicht inspirierten Verfasser, der Josua verherrlichen wollte. Die Frage wird bei ihm nicht entschieden, solange die Kirche darüber keine bindende Lehre aufgestellt hat. – Alfrink sieht in V. 12–14 einen mit Zusätzen versehenen poetischen Parallelbericht zum Hagelwetter in V. 10–11 und versetzt ihn wegen der Identität von V. 15 mit V. 43 hinter V. 42. Der Liedbericht handelt nicht, wie früher gerne vermutet worden ist, von einer ungewöhnlichen atmosphärischen oder durch Meteoritenstaub bedingten Brechung der Sonnenstrahlen, sondern von einer atmosphärischen Verdunkelung im Zusammenhang mit dem Hagelwetter. Dabei wird das Verbum *dāmam* „sich still verhalten" nach Analogie von akk. *nâḫu* „ruhen" auf das Nicht-Scheinen der Gestirne bezogen. Dieser Erkl rung, der im großen und ganzen de Fraine, van den Bussche und Baldi folgen, ist mit Noth (S. 64f.) entgegenzuhalten, daß das poetische Stück gegen die redaktionelle Umrahmung nicht richtig abgegrenzt ist. Nur V. 12b. 13a α sind Zitat aus dem „Buch des Aufrechten", nicht aber V. 13b hinter der Zitationsformel. Dann aber ist zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Bedeutung der Liedverse und deren Verständnis beim Sammler. Erstere ist wegen des fragmentarischen Charakters des Zitates nicht leicht zu ermitteln; letzteres kann dagegen kaum anders als im Sinne eines wunderbaren Stillstehens der Sonne aufgefaßt werden. Lambert nun verzichtet darauf, das Sonnenwunder wegzuerklären und die verschiedenen Berichte miteinander zu harmonisieren. Er hält V. 12–14 für einen von V. 10 bis 11 unabhängigen Bericht, entstanden aus dem Liedvers 12b. 13a α, der Josua im übertreibenden Stil der Epen verherrlichte und von einem Redaktor, der die allzu kühne Aussage des Gedichts abmildern wollte, kommentiert wurde: Josua hat den Gestirnen nicht einfach befohlen, sondern sich im Gebet an Jahwe gewandt, und Jahwe hat ihn erhört. Die wunderhafte Verherrlichung Josuas ist also auf das Konto des „genre littéraire" zu setzen. So eröffnet sich in Übereinstimmung mit der Enzyklika Divino afflante spiritu ein Weg, den legendarischen Abschnitt auf ungezwungene Weise und unter Berücksichtigung seines Zeugnisgehaltes zu erklären.

2. *Die geographischen Listen im zweiten Teil des Josuabuches.* Auch bei den stammesgeographischen Kapiteln des Josuabuches haben die Arbeiten von Alt weitgehend die Grundlage für die heutige Erklärung geliefert. Die beiden wichtigsten Aufsätze sind 1925 und 1927 erschienen und 1953 in Alt I/II

wieder abgedruckt worden. Sie befassen sich mit den beiden Dokumenten, die in Jos. 13–19 als Hauptquellen verwendet worden sind. Diese sind 1) ein „System der Stammesgrenzen", das über die tatsächlich besetzten Gebiete hinaus auch die nur theoretisch beanspruchten Gebiete des Westjordanlandes in die Beschreibung der Stammesgebiete einbezieht. Das Dokument, in dem Simeon und Dan nicht erwähnt werden, dürfte aus der Zeit vor der Staatenbildung stammen (Alt I, 193–202). 2) Eine jetzt auf die Stämme Juda, Simeon, Benjamin und Dan verteilte Ortsliste des Staates Juda, eingeteilt in zwölf Gaue, wegen des Hinausgreifens über die alten Grenzen des Reiches auf die Zeit der Expansion unter Josia im letzten Viertel des 7. Jahrhunderts zu datieren (Alt II, 276–288). Ein weiterer Aufsatz über „Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19" (ZAW 45, 1927, S. 59–81), der mit einem Gegenstück zur judäischen Ortsliste in der von Josia übernommenen Provinz Megiddo rechnete, ist durch die weitere Forschung überholt und in Alt II nicht mehr abgedruckt worden.

Wie bei der ersten Hälfte des Buches, so hat auch hier Noth auf den Grundlagen von Alt weitergebaut, so vor allem in einer Vorarbeit zum Josuakommentar, den „Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches" (ZDPV 58, 1935, S. 185–255). Seine wichtigsten Modifikationen gegenüber Alt sind folgende: 1. Als ursprüngliche Form der Grenzbeschreibungen des Stammesgrenzensystems sind einfache Grenzfixpunktreihen mit Überschriften, aber noch ohne verbindenden Text zu vermuten (S. 185–201). 2. Das Gebiet des Stammes Joseph wurde nachträglich durch Abgrenzung eines Sondergebietes für Ephraim in Machir und Ephraim eingeteilt (S. 201–215). 3. Bei den galiläischen Stämmen sind die Grenzfixpunktreihen durch Einbeziehung der entsprechenden Ortsnamen in Jos. 21 und Ri. 1 aufgefüllt worden, dagegen können keine Ortslisten als Quellen nachgewiesen werden (S. 215–230). 4. Die Grenzbeschreibungen und die judäische Ortsliste beziehen sich nicht nur auf west-, sondern auch auf ostjordanische Gebiete (S. 230–255; vgl. auch ZAW 60, 1944, S. 48–57). Das weitere Werden der Kap. 13–21 stellt sich nach Noth folgendermaßen dar: Die beiden Dokumente sind von einem Bearbeiter, der gleichzeitig die Grenzfixpunktreihen in Grenzbeschreibungen umsetzte, vereinigt und in 14, 1a. 4. 5 und 19, 49a mit Über- und Unterschrift versehen worden. Aus dieser Beschreibung des Besitzstandes der Stämme nach der Landnahme entstand dann eine Erzählung über die Inbesitznahme des Landes unter Josua, der erst in diesem Stadium in die Überlieferung hineinkommt. Dabei werden die ostjordanischen Stämme vorweggenommen und Juda und Joseph den übrigen westjordanischen Stämmen vorangestellt. Dazu kommen ferner erzählende Elemente in 14, 6aα; 15, 13–19; 17, 14–18, die aus der Überlieferung von Ri. 1 stammen, ferner der Anhang in Kap. 20, während der Grundbestand von Kap. 21 früher zum

stammesgeographischen Dokument gehört haben könnte. Das Ganze ist schließlich sekundär in das dtr. Geschichtswerk eingefügt worden.

Bei der Kompliziertheit des Tatbestandes, zu dessen Erhellung literarische, historisch-topographische und archäologische Überlegungen ständig ineinandergreifen und manche Erklärungen notwendig hypothetisch bleiben müssen, kann es nicht verwundern, daß in der Berichtsperiode verhältnismäßig wenig Autoren sich an der Diskussion über die stammesgeographischen Kapitel des Josuabuches beteiligt haben. Wenn wir von summarischen Meinungsäußerungen absehen, so sind nur die Arbeiten von Mowinckel, Kaufmann, Cross-Wright, Kallai-Kleinmann und Aharoni zu besprechen; dazu kommen noch einige Untersuchungen zu spezielleren Problemen.

Mowinckel verteidigt die ältere Ansicht, der stämmegeographische Teil des Josuabuches sei von P, jedenfalls von einem nachexilischen Autor, unter Berücksichtigung zahlreicher mündlicher Traditionen, aber ohne Verwendung schriftlicher Dokumente (mit Ausnahme von Ri. 1) erstmalig verfaßt worden. Abweichend von den meisten Exegeten hält er dabei Jerusalem und nicht Babylonien für den Entstehungsort des Werkes (S. 5f.). Für die scharfe Ablehnung der Quellenhypothesen Alts und Noths – sie sind „wissenschaftsgeschichtlich als die letzten Ausläufer der rein literarkritischen Diktatur in unserer Wissenschaft aufzufassen" (S. 35) – nimmt M. die traditionsgeschichtliche Betrachtung im Sinne der skandinavischen Schule in Anspruch, die (ebenso einseitig wie eine überspitzte Literarkritik) fast nur noch mit mündlicher Überlieferung rechnet. Dazu kommen geschichtliche Überlegungen wie die, daß in vorstaatlicher Zeit nur ein Zehnstämmebund (ohne die Südstämme) existiert habe und das Zwölfstämmesystem erst seit Davids Vereinigung der Reiche Juda und Israel entstanden sei, so daß eine Instanz, die das Grenzsystem in der Richterzeit hätte aufstellen oder durchsetzen können, undenkbar sei (S. 16–23). Was die judäische Ortsliste anbetrifft, so anerkennt M., daß die Überlieferung des Verfassers sachlich auf den Verhältnissen unter Josia beruht, als durch die Erweiterung des Reiches nach Norden gewisse Vorstellungen und politische Aspirationen erweckt worden waren. Nur ist auch hier mit einem noch existierenden Wissen von den Dingen zu rechnen, nicht mit einer Liste, deren Weiterexistenz nach dem Brande des Tempels und des Königspalastes im Jahre 587 fraglich sei (S. 8).

In seiner Erwiderung auf Mowinckels Schrift konnte Noth (BBB 1, 1950; vgl. auch Alt I, 202, Anm. 2) sich darauf beschränken, auf die Fragwürdigkeit mancher Voraussetzungen M.s, so z. B. des Axioms von der nur mündlichen Überlieferung hinzuweisen und im übrigen seine Position etwas zu verdeutlichen. Zur judäischen Ortsliste bemerkt er, daß P, wenn er im Dienste seiner stämmegeographischen Theorie eine Liste von judäischen Orten zu-

sammenstellen wollte, sich nicht an das nicht mehr existierende Gausystem Josias so eng hätte anschließen müssen; die Annahme einer dokumentarischen Quelle liege als die einfachere Lösung mehr als nahe. Ferner fragt er, ob in nachexilischer Zeit, als die Abgrenzung der Stämmegebiete nach all den aufeinanderfolgenden territorialen Neuordnungen längst ihre ursprünglich wesentliche Bedeutung verloren hatte, noch überhaupt ein Anlaß bestanden haben könne, die Stammesgrenzen mit allen Finessen festzulegen. Wäre Jerusalem dann nicht zu Juda gerechnet worden? In der Richterzeit dagegen lasse sich, sobald man das Zwölfstämmesystem anerkennt, ein praktischer Sitz im Leben für das Stammesgrenzensystem ohne weiteres in den schiedsrichterlichen Funktionen des Stämmebundes erkennen; diese konnten sich auch auf noch nicht besetzte „Interessensphären" beziehen.

Bei Kaufmann (vgl. dazu Bright, S. 58ff.) geht es um den Nachweis, daß die geographischen Listen auf die Zeit der Landnahme selber zurückgehen. In erster Linie ist deshalb die Datierung der Ortslisten auf die Zeit Josias zu widerlegen, die Alt im wesentlichen auf die Überdehnung des Gebietes Benjamins und Dans nach Norden als Folge der Eroberungen Josias gegründet hatte. Während bei Dan die Probleme sehr schwierig sind und deshalb hier außer Betracht bleiben sollen – bereits Noth hatte Alts Theorie modifiziert, und Cross-Wright, Kallai-Kleinmann und Aharoni gehen hier wiederum eigene Wege (s. u.) –, so bedarf aber doch die Tatsache, daß die ephraimitischen Orte Jericho, Bethel und Ophra in der benjaminitischen Ortsliste (Jos. 18, 21–28) auftauchen, einer Erklärung. Hier ist die Argumentation Kaufmanns doch wohl zu einfach, die ersten beiden seien Grenzorte, und Ophra, falls mit eṭ-ṭaijibe zu identifizieren, liege nicht weit davon entfernt (S. 13f.). Es handle sich überhaupt nicht um scharf gezogene politische oder administrative Grenzen, sondern um fluktuierende ethnographische Grenzen mit der üblichen Vermischung der beiderseitigen Bevölkerungsteile (S. 14f.). Nachdem die josianische Datierung abgelehnt ist, kommt K. zu positiven Schlußfolgerungen hinsichtlich Absicht und Entstehungszeit der Kapitel. Der utopische Charakter der Landverteilung ist durch ihre Entstehung als Programm vor der Inbesitznahme des Landes zu erklären. Die Listen beschreiben nicht das Resultat der Kämpfe der einzelnen Stämme, sondern sind die programmatische Übereinkunft der Stämme vor der Eroberung (S. 24f.).

Die weiter zu besprechenden Arbeiten halten sich von den extremen Datierungen bei Mowinckel und Kaufmann frei und stehen allgemein der Arbeitsweise und den Ergebnissen Alts und Noths näher. Ihr Hauptinteresse konzentriert sich auf die Ortslisten, deren Alter verschieden, aber durchweg höher als bei Alt bestimmt wird. Eine große Rolle spielen, anders als bei Mowinckel und Kaufmann, namentlich auch archäologische Erwägungen.

Von den Dokumenten Alts akzeptieren Cross und Wright die (wahrscheinlich auf Grenzfixpunkte zurückgehende) Grenzbeschreibung des vorstaatlichen Stämmebundes, nur daß sie die danitischen Städte in Jos. 19, 41 bis 47 nicht auf eine Ortsliste, sondern ebenfalls auf die Liste der Grenzfixpunkte zurückführen, analog wie dies Noth bei den Nordstämmen getan hatte. Mit Alt sehen sie ferner in Jos. 15, 21–62 und 18, 21–28 eine administrative Provinzliste des Königtums Juda. Sie datieren sie aber, ähnlich wie schon Albright (ZAW 44, 1926, S. 236) auf die Regierungszeit Josaphats im 9. Jh. (vgl. auch R. de Vaux, Les Institutions de l'Ancien Testament I, 1958, S. 208 ff.). Das Ausgreifen der Liste nach Norden ist nicht mit Josias Eroberungen zu erklären – warum hätte er dann nur einen kleinen Teil von Ephraim an das judäische Provinzialsystem angeschlossen? –, sondern mit den in 2. Chr. 13, 19 berichteten Annexionen Abias (vgl. auch 2. Chr. 15, 8; 17, 2). Neben die historischen Gründe treten auch archäologische Überlegungen, bei denen allerdings das argumentum e silentio eine große Rolle spielt.

Kallai-Kleinmann führt das Grenzbeschreibungssystem auf die Situation unter David und Salomo zurück und sieht in den Ortslisten der Stämme je verschiedene, nach ihrem Inhalt auf verschiedene Zeiten zu datierende Dokumente. Die Juda-Liste stammt in der jetzigen Form wegen des Verlaufes der Westgrenze der genannten Ortschaften aus der Zeit Hiskias, die Simeon-Liste spätestens aus der Zeit Salomos, die Benjamin-Liste aus der Zeit Abias, und die Dan-Liste, die auf dem 2. Distrikt Salomos beruht, aus der Zeit Salomos. Gegenüber dieser Aufspaltung der Ortslisten fragt Aharoni mit Recht, welchem Zweck dann die Listen gedient hätten, wenn sie nicht mehr die administrative Einteilung des Südreiches beschreiben sollten. Im Gegensatz zu Cross-Wright und Alt, die sich nur in der Einteilung der Provinzen und der Datierung der Liste, nicht aber in der Auffassung von der Nordgrenze des Dokumentes unterscheiden, führt Aharoni die in das Gebiet von Ephraim übergreifende Städtegruppe der Benjamin-Liste auf eine nordisraelitische Provinzliste zurück, ebenso dann auch die übrigen Städtelisten der Nordstämme und der ostjordanischen Stämme, deren Entstehung aus Grenzfixpunktreihen er bestreitet. Die judäische Ortsliste umfaßt bei ihm nur Jos. 15, 21–44, 48–62; 18, 25–28 und stammt, da die Nordgrenze jetzt nicht mehr bei der Datierung besonders zu berücksichtigen ist, aus historischen und archäologischen Gründen am ehesten aus der Zeit Ussias in der ersten Hälfte des 8. Jhs.

Schließlich sind noch einige speziellere Untersuchungen zu einzelnen Kapiteln zu erwähnen. Sehr eingehend hat sich Simons mit den Grenzbeschreibungen für Ephraim und Manasse (Jos. 16–17) beschäftigt. Anders als nach Noth weisen die „abgetrennten Städte" von 16, 9 (vgl. 17, 9) nicht auf ein aus Manasse ausgespartes Sondergebiet für Ephraim, sondern auf einige

ephraimitische Enklaven nördlich des Kana-Tales. – Über die Asylstädte (Jos. 20) handeln Feinberg (stark konservativ) und David. Letzterer betrachtet Jos. 20 als abhängig von Num. 35 (und Dtn. 19), während Noth (S.127) umgekehrt Num. 35 von Jos. 20 abhängig sein läßt. – Bei den Levitenstädten (Jos. 21) stehen sich, abgesehen von Kaufmanns Herleitung aus der Landnahmezeit (S. 40–46), eine Frühdatierung bei Albright (vgl. schon Archaeology and the Religion of Israel, 1942, S. 121–125; dt. Ausgabe: Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, 1956, S. 136 bis 140. 232–233; ähnlich neuerdings Mazar) auf die davidisch-salomonische Zeit und eine Spätdatierung bei Alt (Alt II, 258–260. 294–301. 310–315) und Noth (Komm.[2], S. 127–132, und in Erwiderung auf Albright in BBB 1, 1950, S. 164–167; vgl. noch W. Rudolph, Chronikbücher, 1955, S. 58–64; K. Galling, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, 1954, S. 29–32) auf die nachjosianische Zeit gegenüber. Albright argumentiert vorwiegend mit historisch-topographischen Überlegungen zu einzelnen Städten, die in späterer Zeit nicht mehr israelitisch oder zerstört gewesen seien, während Alt von der merkwürdigen Verteilung der Orte und von den auffallenden Lücken in der Liste ausgeht und sie mit den Reformmaßnahmen Josias in Verbindung bringen will.

V. Richterbuch

Peter R. Ackroyd: The Composition of the Song of Deborah (VT 2, 1952, S. 160–162). – M. Adinolfi: Originalità dell'apologo di Jotham (Rivista Biblica Italiana 7, 1959, S. 322–342). – L. Alonso-Schökel: Heros Gedeon. De genere litterario et historicitate Jdc 6–8 (VD 32, 1954, S. 3–20. 65–76). – Martin Buber: Königtum Gottes. 3., neu vermehrte Aufl. Heidelberg 1956 ([1]1932). Lambert Schneider. LXIV, 223 S. – Henri Cazelles: Juges (Dictionnaire de la Bible, Suppl. 4, 1949, Sp. 1394–1414). – D. Daube: Gideon's Few (JJS 7, 1956, S. 155–161). – Franz Dornseiff: Das Buch Richter (AfO 14, 1941/44, S. 319–328 = Kleine Schriften I: Antike und Alter Orient. Interpretationen, 1956, S. 340–363). – Gillis Gerleman: The Song of Deborah in the Light of Stylistics (VT 1, 1951, S. 168–180). – B. L. Goddard: The Critic and Deborah's Song (Westminster Theol. Journal 3, 1941, S. 93–112). – C. Goodwin: The Meaning of Judges 5, 8b–13 (JBL 63, 1944, S. 257–262). – Oskar Grether: Die Bezeichnung „Richter" für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit (ZAW 57, 1939, S. 110–121). – Ders.: Das Deboralied. Eine metrische Rekonstruktion (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 43, H. 2). Gütersloh 1941. Bertelsmann. 67 S. – Stanislaw Grzybek: Rekonstrukcija tekstu pieśni Debory (Ruch Biblijny i Liturgczny 8, 1955, S. 1–15). – S. B. Gurewicz: The Bearing of Jdg. 1–2, 5 on the Authorship of the Book of Judges (Australian Biblical Review 7, 1959, S. 37–40). – Charles Hauret: Aux origines du sacerdoce Danite. A propos de Jud., 18, 30–31 (Mélanges Bibliques... André Robert, 1957, S. 105–113). – Hans Wilhelm Hertzberg: Die Kleinen Richter (ThLZ 79, 1954, Sp. 285–290). – Ders.: Debora und Deboralied (RGG[3] II, 1958, Sp. 52–53). – Ernst Jenni: Vom

Zeugnis des Richterbuches (ThZ 12, 1956, S. 257–274). – Carl A. Keller: siehe Lit. zu IV. – Ernst Kutsch: Gideons Berufung und Altarbau Jdc. 6, 11–24 (ThLZ 81, 1956, Sp. 75–84). – Ders.: Gideon (RGG³ II, 1958, Sp. 1570). – H. Lusseau: Le Cantique de Débora (La Pensée Catholique 6, 1948, S. 42–53; 8, 1948, S. 60–76). – G. T. Manley: The Deuteronomic Redactor in the Book of Judges (The Evangelical Quarterly 31, 1959, S. 32–38). – J. van der Meersch: Problema de expugnatione Sichem ab Abimelech (Jud. IX, 22–49) (VD 31, 1953, S, 335–343). – H. Mulder: De ontstaanstijd van de beide aanhangsels van het boek Richteren (cap. 17–21) (GThT 48, 1948, S. 99–114). – Aimo Murtonen: Some Thoughts on Judges XVII sq. (VT 1, 1951, S. 223–224). – Eduard Nielsen: siehe Lit. zu IV. – Martin Noth: Das Amt des „Richters Israels" (Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag, 1950, S. 404 bis 417). – Karl Oberhuber: Zur Syntax des Richterbuches. Der einfache Nominalsatz und die sog. nominale Apposition (VT 3, 1953, S. 2–45). – Eamonn O'Doherty: The Literary Problem of Judges 1,1 – 3, 6 (CBQ 18, 1956, S. 1–8). – Tommaso Piatti: Una nuova interpretazione metrica, testuale, esegetica del Cantico di Dèbora (Biblica 27, 1946, S. 65–106. 161–209). – J. R. Porter: Some Considerations on the Structure of the Book of Judges (Abstracts of Proc. Oxford Soc. of Historical Theology 1950–51, S. 25–29). – Edward Robertson: The Period of the Judges (BJRL 30, 1946, S. 91–114). – Harold Henry Rowley: The Danite Migration to Laish (ET 51, 1939–40, Sp. 465–471). – Adrianus van Selms: The Best Man and the Bride. From Sumer to St. John. With a new interpretation of Judges 14–15 (JNES 9, 1950, S. 65–75). – Eugen Täubler (hrsg. v. H.-J. Zobel): Biblische Studien. Die Epoche der Richter. Tübingen 1958. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). XVI, 320 S. – Werner Vollborn: Die Chronologie des Richterbuches (Festschrift F. Baumgärtel, 1959, S. 192–196). – Artur Weiser: Das Deboralied. Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie (ZAW 71, 1959, S. 67–97). – C. F. Whitley: The Sources of the Gideon Story (VT 7, 1957, S. 157–164). – George Ernest Wright: siehe Lit. zu IV. – F. Zimmermann: Reconstructions in Judges 7, 25–8, 25 (JBL 71, 1952, S. 111–114). Vgl. noch die Lit. zu I und III.

1. Beim Richterbuch sind in den letzten zwanzig Jahren keine umstürzenden Neuerungen auf dem Gebiet der Einleitungswissenschaft zu verzeichnen. Von der rückläufigen Bewegung in der Frage der Quellenscheidung ist oben (Abschnitt III) schon die Rede gewesen. Eine größere Anzahl von Publikationen zum Richterbuch beschäftigt sich vorwiegend mit historischen und religionsgeschichtlichen Problemen und nur beiläufig mit dem Literarischen. Das gilt, wenn wir zuerst Arbeiten über das ganze Richterbuch besprechen, z. B. für die anregenden, etwas eigenwilligen, aber in vielen Punkten unbedingt zu berücksichtigenden Bücher von Buber und Täubler. In seinem zweiten Kapitel über „Richterbücher und Richterbuch" stellt Buber einem antimonarchischen Richterbuch (Kap. 1–16) ein monarchistisches (Kap. 17 bis 21) gegenüber. Eine Fülle von exegetischen, textkritischen, geographischen und historischen Erwägungen bietet der Althistoriker Täubler in seinem nachgelassenen Werk, von dem in diesem Zusammenhang insbesondere die

Abschnitte über Ehud (S. 21–42), Ri. 17–18 (S. 43ff.), Debora und Barak (S. 142–169), Gideon und Abimelech (S. 253–282) und Jephtha (S. 283–297) zu erwähnen sind. Die Erzählungen, nach T.s Terminologie meist als Novellen oder in jüngerer Form als Legenden zu bezeichnen, scheinen sehr früh schon schriftlich niedergelegt worden zu sein. Genauere Angaben wie z. B. die Vermutung, daß die Geschichte von Micha und der Wanderung der Daniten auf den in 17, 7ff. genannten Leviten aus Bethlehem zurückgehe, sind selten. Der Schwerpunkt der Untersuchungen liegt aber allgemein nicht so sehr auf dem Überlieferungsgeschichtlichen und Literarischen, sondern bei den historischen Fragen. Öfters versucht T. durch neue und überraschende Interpretationen historischer Art die bisherigen literarkritischen Schwierigkeiten anzupacken. Als Beispiel diene das Problem der Vermischung einer Jabin- und einer Sisera-Tradition in Ri. 4, worüber oben schon mehrfach gesprochen worden ist (Abschnitt I, 2. 3). Barak hat nach der in Ri. 4 in legendärer Gestalt auf uns gekommenen alten Volkstradition zuerst als Anführer von Naphthali gegen Jabin von Hazor gekämpft. Auf Grund seiner Erfolge wird er später von Debora zum Anführer gegen Sisera berufen. Die Tradition darüber ist später in den Legendenkreis von Josua eingedrungen und hat den von Barak geführten Kampf gegen die kanaanäischen Könige in einen Kampf Josuas gegen eine von Jabin geführte Koalition zurückgespiegelt.

Neben den bereits in den Abschnitten I und III erwähnten, meist ziemlich knappen Übersichten über die *Komposition des Richterbuches* ist noch der ausführliche Lexikonartikel von Cazelles zu erwähnen, der in den Kommentareinleitungen von Tamisier (S. 140–143) und de Fraine (S. 9–10), vgl. auch Delorme (S. 407–409), stärker nachgewirkt hat. Für die einzelnen Richtergeschichten lehnt C. die Mehrquellentheorie ab (Sp. 1403–1407). Wo die Erzählung nicht ohnehin einheitlich ist, wie etwa bei Ehud, Abimelech und Ri. 17–18, ist mit der Aufreihung verschiedener Überlieferungsstücke zu rechnen (bei Gideon und Jephtha). Bei der Rekonstruktion des Werdeganges des Richterbuches weicht C. von den gängigen Ansichten stärker ab. Mit Desnoyers (Histoire du peuple hébreu, I, La période des Juges, 1922) sieht er in den Geschichten von Ehud, Barak, Gideon-Abimelech in 3, 12–9, 57 einen älteren, nordisraelitischen Kern von Richtererzählungen, der nach dem Fall von Samaria um 721 v. Chr., als die Gelehrten des Nordreiches ins Südreich kamen, unter Hiskia mit Traditionen aus dem Süden (Othniel, Jephtha, Simson, auch Samuel) verbunden worden ist. Dieser doppelten Herkunft der Stoffe entspricht eine doppelte Redaktion sowohl im programmatischen Abschnitt 2, 6–3, 6 als auch in den entsprechenden Rahmenstücken zu den einzelnen Richtergeschichten (Sp. 1402. 1409–1413). Den zweiten Redaktor setzt C. mit Burney (The Book of Judges, ^{2}1920) in vordeuteronomistischer Zeit an. Späte priesterliche Hinzufügungen sind schließlich noch in der Liste

der kleinen Richter und in Kap. 20. 21 zu erkennen; eine deuteronomistische Bearbeitung dagegen hat nicht stattgefunden (anders jedoch DELORME, der die zweite Redaktion einer deuteronomistischen Hand zuweist). Nicht nur diese letztere These, sondern auch die einer Verteilung der Richtergeschichten auf zwei Reihen dürfte schwer zu halten sein. Es wäre zu fragen, warum gerade die Jephthatradition eher als diejenige über Ehud im Süden gepflegt worden sein sollte. Ferner scheinen auch die Argumente für eine Aufteilung der Rahmenbemerkungen auf zwei Redaktoren nicht stark genug zu sein. Gewisse Differenzen des Sprachgebrauchs und des Inhalts zwischen Ri. 10, 6 bis 16 und den früheren Rahmenstücken lassen sich durch die vom Verfasser beabsichtigte Steigerung in der Schilderung des Abfalls des Volkes erklären. Daß von Jephtha in 12, 7 wie von Othniel (3, 10) und Simson (15, 20; 16, 31) die Tätigkeit des Richtens ausgesagt wird, und daß bei ihm die bei Ehud (3, 30), Barak (5, 31) und Gideon (8, 28), aber auch bei Othniel (3, 11) vorkommende Formel „da hatte das Land x Jahre Ruhe" fehlt, hängt wohl einfach damit zusammen, daß bei ihm wegen seiner gleichzeitigen Zugehörigkeit zu den kleinen Richtern (s. u. 4) nicht mit dem üblichen Schluß der dtr. Rahmenbemerkungen, sondern mit den Angaben der Liste der kleinen Richter über ihn (12, 7) weitergefahren wird. Zur Analyse von Ri. 2, 11–3, 6 vgl. NOTH ÜSt 7f.

2. Unter den Beiträgen zu einzelnen Kapiteln, von denen hier nur die wichtigeren besprochen werden sollen, betrifft ein ziemlich großer Teil das *Deboralied*.

Die ausführlichste Bearbeitung des Deboraliedes in der Zeit vor 1939 hatte zuletzt Burney in seinem Kommentar (²1920, S. 94–176) geliefert. Neben der Textrekonstruktion und der Sacherklärung waren bei ihm die metrischen Probleme stark in den Vordergrund getreten. Von ihm stammt u. a. die wertvolle Erkenntnis des sog. klimaktischen (wiederholend-steigernden) Parallelismus in der altisraelitischen Dichtung (vgl. dazu ferner W. F. Albright, The Psalm of Habakkuk, Studies in Old Testament Prophecy presented to Th. H. Robinson, 1950, S. 3ff.). Kürzere Beiträge zum Lied, u. a. die Übersetzungen und Anmerkungen von E. Sellin (Festschrift Otto Procksch, 1934, S. 149–166) und J. Pedersen (Israel III/IV, dän. Ausgabe 1934; engl. 1940, S. 2–8. 671–673) führten nicht wesentlich über die bisherigen Methoden und Erkenntnisse hinaus.

In der Berichtsperiode begegnen zunächst zwei großangelegte Versuche, eine regelmäßige strophische und metrische Gliederung des Liedes aufzuweisen. GRETHER geht, nach einer Übersicht über die bisherigen Rekonstruktionsversuche, von den verhältnismäßig klaren Versen 24–30 aus und überträgt das dort gewonnene Schema auf das ganze Lied. So erhält er acht Strophen zu je fünf Versen, von denen jeweils der erste, dritte und fünfte al

Doppeldreier, der zweite und vierte als Doppelvierer zu lesen sind. Nach einer ebenfalls ziemlich ausführlichen Kritik früherer Versuche nimmt Piatti die Einheit V. 4–5 als Modellstrophe und bekommt 15 Strophen zu je sechs Halbversen für das ganze Lied. Bei beiden Versuchen geht es nicht ohne größere Textänderungen ab. Sie sind bei Piatti deswegen weniger stark, weil sein Schema wegen der kleineren Einheiten und wegen der Vernachlässigung der metrischen Struktur innerhalb der einzelnen Halbverse etwas beweglicher und elastischer ist. So muß er drei Glossen (in V. 5. 23. 24), drei Dittographien (in V. 21. 23. 30) und drei Lakunen (in V. 3. 12. 27) annehmen, während bei Grether außer Streichungen und Zusätzen auch zahlreiche Versumstellungen nötig sind (V. 12 vor 10–11; 18 nach 15a; 23 vor 15b; 22 vor 21; V. 9 und 31 fallen ganz weg). So können die kunstvollen strophisch-metrischen Aufbauschemata, bei Piatti noch durch den Aufweis raffinierter Paronomasien und Symmetrien unterbaut, doch nicht recht überzeugen, solange wir auf dem Gebiet der hebräischen Metrik und Strophik noch nicht auf sichererem Boden stehen. Das hindert nicht, in beiden Arbeiten zahlreiche wertvolle exegetische Bemerkungen anzuerkennen. Die Gliederung in acht Strophen, nicht aber der metrische Aufbau der Verse im einzelnen, ist von Rudolph (Textkritische Bemerkungen zum Richterbuch, S. 199f., s. o. Lit. zu II) übernommen worden. Er findet den Abschluß der Strophen (mit Ausnahme der ersten) durch je ein Tristich markiert.

Auf der Suche nach neuen Methoden beleuchtet Gerleman das Deboralied von der stilistischen Forschung aus und kommt zu interessanten Beobachtungen. Er stellt dem logisch-syntaktischen Prosabericht in Kap. 4 den parataktisch-atomisierenden, mit impressionistischen Schnappschüssen, aber ohne logische Reflexion arbeitenden Stil des Liedes gegenüber. Sehr schön sind die Kunstmittel des Kontrastes und der leidenschaftlichen, monoton-emphatischen Wiederholung dargestellt. Es fällt auf, wie wenig poetische Bilder und Vergleiche der Dichter verwendet. Auch der eigentliche Parallelismus membrorum ist verhältnismäßig selten.

Die gattungsgeschichtliche und formgeschichtliche Forschung entwickelt sich beim Deboralied, wohl wegen des Mangels an vergleichbarem Material, verhältnismäßig spät. Über die allgemeine Charakterisierung des Liedes als Siegeslied, vielleicht an einer Siegesfeier gesungen, und etwa der Verse 14–18 als Stammessprüche mit Spottliedmotiven hinaus bringt erst Grether einige tastende Versuche, den Formaufbau des Liedes mit demjenigen der Danklieder zu vergleichen, wobei dem Bericht von der Anrufung Gottes im Danklied der Aufruf an die irdischen Helfer in V. 12 und 10 entsprechen soll. Zusammenfassend charakterisiert Grether das Lied auf S. 56 (228): „Das als Hymnus beginnende Siegeslied bringt somit einen Bericht über die zurückliegende Not, eine Anrufung der Helfer und einen Bericht über die Rettung, an

den sich ein Spottlied anschließt. In diesem sowohl wie in den poetischen Berichten herrscht der epische Stil geschichtlicher Schilderung vor, zu dem der Dichter trotz aller Abschweifung ins Gebiet des Stammesspruches, des Fluches und des Segenswunsches immer wieder zurückfindet. Mit seinem im ganzen profanen Bericht von dem Sieg über Sisera ist das Deboralied das einzige uns erhaltene umfangreichere Siegeslied epischen Stils."

Der profanen Deutung stellt Bentzen (I, S. 138f.) die kultische gegenüber. Das Deboralied ist ein Psalm, und zwar ein Dankpsalm für den Sieg. In dieser Richtung hat nun Weiser kürzlich einen über das bisherige Verständnis des Liedes wesentlich hinausführenden Vorstoß unternommen. Ri. 5 ist für ihn weder ein Siegeslied noch eine epische Dichtung, sondern eine mehrstimmige liturgische Komposition zu einer Jahwefeier des sakralen (Zehn-)Stämmebundes, die nicht nur den Sieg über die kanaanäischen Feinde begeht, sondern auch als „Bundeserneuerung" die Zugehörigkeit Israels zu Jahwe erneut bekräftigt. Von dieser Sicht her ergeben sich, besonders in der ersten Hälfte des Liedes (V. 2–17), stärkere Abweichungen von der bisherigen Auslegung. Das „sich freiwillig Beweisen als Volk" in V. 2, ebenso der Theophaniehymnus (V. 4–5), sind nicht auf Kampf und Schlacht, sondern auf die Teilnahme und Gegenwart an der Festfeier zu beziehen. V. 6–8 sind nicht Erzählung der Not wie im Danklied, sondern eher der Gattung eines Schuldbekenntnisses und einer Absage an die fremden Götter zuzuweisen, wie sie nach Jos. 24, 19ff. schon früher Bestandteil des Rituals des Jahwebundes gewesen sind (S. 76). V. 9–11 beziehen sich nicht auf das Aufgebot zur Schlacht, sondern gehören als Treuebekenntnis und Rekapitulation der heilsgeschichtlichen Tradition immer noch zur Kultliturgie, in deren Fortgang V. 11b zu einer Art Prozession überleitet. Barak eröffnet mit der Vorführung der Gefangenen den Zug. Auch V. 14–17 handeln nicht von der Teilnahme (bzw. Nichtteilnahme) an der Schlacht, sondern von der Teilnahme an der talwärts, vielleicht vom Taborheiligtum hinabziehenden Festprozession. Anwesend sind nur die Stammesführer aus sechs Stämmen und die Kampftruppen aus Sebulon und Naphthali, die allein an der Schlacht teilgenommen haben (V. 18, vgl. 4, 6. 10); bei den abwesenden vier Stämmen ist nicht von den Anführern, sondern von dem Kollektivum die Rede. Mit V. 18ff. beginnt die Darstellung der Schlacht, die aber immer noch als Bestandteil der Feier zu verstehen ist. Daher fügen sich die Verfluchung von Meros (V. 23) und der Segenswunsch für Jael (V. 24) in den Zusammenhang gut ein. V. 25–27 und 28–30 dienen der Verspottung der Feinde, einem antiken Brauch, der dazu bestimmt ist, die Lebenskraft des Feindes herabzumindern (S. 93). Auch V. 31 weist noch einmal auf den kultischen Hintergrund des Liedes zurück. Diese neue Deutung des Liedes, die mit verhältnismäßig wenig Textkorrekturen auskommt und manche Schwierigkeiten überraschend löst, aber bei der

mancherlei Ungewißheiten in der altisraelitischen Kultgeschichte auch weitgehend hypothetisch bleiben muß, wird sicher in der weiteren Diskussion stark beachtet werden.

3. Eine gute Einführung in Entstehung und Art der *Gideon-Überlieferung* (Ri. 6–8) gibt von Rad in dem zu Abschnitt VI zitierten Aufsatz (S. 7–12 = 154–159). Vgl. auch die knappe Übersicht von Kutsch (RGG) über den heutigen Stand der auf Greßmann aufbauenden Forschung. Alonso-Schökel repräsentiert mit guten Kenntnissen die neuere katholische Forschung mit dem Schwerpunkt auf dem Problem *genus litterarium – historicitas*. Wenig förderlich ist der Aufsatz von Whitley, der Ähnlichkeiten zu den pentateuchischen Quellen J und E feststellt und die Frage der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung erörtert. Andere Aufsätze befassen sich mit einzelnen Abschnitten der Gideonerzählung, so Keller und Kutsch mit Ri. 6, 11–24. Keller sieht in V. 11. 18–21, der Ätiologie des bei Ophra üblichen Opfers (nicht des Altars), das Kernstück der Überlieferung, deren schrittweises Wachstum und fortwährende Aktualisierung er verfolgt. Kutsch sondert, nach Ablehnung der Quellentheorien, auf einleuchtende Weise eine ältere Ortssage in V. 11a. 19–24 (Legitimierung des Altars von Ophra) und eine darin eingearbeitete, dem Schema von Ex. 3, 10–12 / Jer. 1, 5–10 / 1. Sam. 10. 1–7; 9, 21 folgende jüngere Berufungssage in V. 11b–17 (V. 18 ist Überleitung). – Am Rande notiert seien hier noch die Erörterungen über den Nachtangriff Gideons auf das Midianiterlager vom militärischen Standpunkt aus, die A. Malamat (The War of Gideon and Midian: A Military Approach, PEQ 85, 1953, S. 61–65) und vor ihm Feldmarschall Lord Wavell (The Good Soldier, 1948, S. 162–175) geboten haben.

4. In den übrigen Teilen des Richterbuches ist wenig Neues erarbeitet worden. Nur noch bei den sog. *kleinen Richtern* lohnt es sich, auf die Entwicklung der Forschung und auf neue Erkenntnisse hinzuweisen. Während man sich früher den Abschnitten Ri. 10, 1–5 und 12, 8–15 gegenüber in einiger Verlegenheit befand, spielen heute die kleinen Richter eine beträchtliche Rolle in der Rekonstruktion der vorstaatlichen Verhältnisse des Stämmebundes Israel. Man sieht in ihnen heute nicht mehr nur von einem späten, nachdeuteronomistischen Redaktor eingefügte Personifikationen von Sippen, welche die Zwölfzahl der Richter vollmachen sollten, sondern Träger des amphiktyonischen Amtes des „Richters Israels". Nachdem A. Alt (Die Ursprünge des israelitischen Rechts, 1934, S. 31ff. = Alt I, 1953, S. 300–302) andeutungsweise die kleinen Richter für die Wahrung und Verkündigung des kasuistischen Rechts in Anspruch genommen hatte, ist durch verschiedene Arbeiten Noths das Verständnis dieser „Richter Israels" als gesamtisraelitischer vorstaatlicher Amtsträger entscheidend gefördert worden. In der Bertholet-Festschrift 1950 analysiert N. die Liste Ri. 10, 1–5; 12, 7–15; in dem

zu Abschnitt IV genannten Aufsatz in BBB 1, 1950, S. 163, vermutet er eine vermittelnde Tätigkeit dieser „Richter Israels" bei Grenzstreitigkeiten der Stämme. Die für die Entstehung des Richterbuches und des dtr. Begriffes der „Richter" wichtigen Erkenntnisse sind bereits in den Überlieferungsgeschichtlichen Studien (1943), S. 47ff., dargestellt. Nach Ri. 12, 7, dem jetzigen Abschlußvers der Jephthageschichte, der aber genau dem Schema der Liste der kleinen Richter entspricht, hat Jephtha ebenfalls zu diesen gesamtisraelitischen Amtsträgern gehört. Weil über ihn noch weitere Überlieferungen vorlagen, hat der dtr. Verfasser die Liste der kleinen Richter hier mit der Mitteilung der Jephthageschichte gesprengt. Dadurch erklärt sich aber nicht nur die merkwürdige Anordnung der Liste der kleinen Richter an zwei voneinander entfernten Stellen. Weil sich in der Person des Jephtha die Liste der Amtsträger und die Sammlung von Heldenerzählungen schnitten, konnte der Deuteronomist die Heldengestalten per analogiam überhaupt als „Richter" bezeichnen und ihnen gesamtisraelitische Funktionen zulegen, die ihnen von Hause aus nicht zukamen. Auf den Begriff „Richter" im dtr. Sinn kann aber hier nicht eingegangen werden (vgl. noch O. Grether, Die Bezeichnung „Richter" für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit, ZAW 57, 1939, S. 110–121; F. Horst, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, EvTh 16, 1956, S. 52ff.; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1957, S. 41f. 326ff.). Es sei nur noch erwähnt, daß außer Jephtha noch andere Personen als Träger des amphiktyonischen Richteramtes vermutet worden sind. Alt (S. 302, Anm. 1) und Noth (Gott, König und Volk im Alten Testament, ZThK 47, 1950, S. 175 = Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1957, S. 210, Anm. 20) dachten an Josua in Jos. 24; andere wie von Rad (S. 41f.) nehmen Samuel (1. Sam. 7, 15ff.) und Debora (Ri. 4, 4f.) dazu. Am weitesten geht Hertzberg, der auch Othniel, Abimelech, Gideon und Eli in Erwägung zieht (vgl. auch seinen Ri.-Kommentar, S. 208f.).

VI. Samuelbücher

W. Beilner: Die Totenbeschwörungen im 1. Buch Samuel. Diss. Wien 1954. 156 S. – Aage Bentzen: The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel (JBL 67, 1948, S. 37–53). – Miloš Bič: Saul sucht die Eselinnen (1 Sam IX) (VT 7, 1957, S. 92–97). – Ders.: La folie de David. Quelques remarques en marge de I Samuel 21 (RHPhR 37, 1957, S. 156–162). – Pieter Arie Hendrik de Boer: Texte et traduction des paroles à attribuer à David en 2 Samuel XXIII 1–7 (VT Suppl. 4, 1957, S. 47–56). – Joseph Bourke: Samuel and the Ark: a Study in Contrasts (Dominican Studies 7, 1954, S. 73–103). – Gino Bressan: Il cantico di Anna (Biblica 32, 1951, S. 503–521; 33, 1952, S. 67–89). – John Bright: I and II Samuel (Interpretation 5, 1951, S. 450–460). – Martin Buber: Das Volksbegehren (Lohmeyer-Gedenkschrift, 1951, S. 53–66). – Ders.: Samuel und die Lade (Essays presented to Leo Baeck on

the occasion of his eightieth birthday, 1954, S. 20–25). – Ders.: Die Erzählung von Sauls Königswahl (VT 6, 1956, S. 113–173). – H. van den Bussche: De dynastische profetie van Nathan (2 Sam. 7 = 1 Kron. 17) (Collationes Gandavenses, Ser. II, Tom. I, 1951, S. 285–303). – Henri S. Cazelles: David's Monarchy and the Gibeonite Claim (II. Sam XXI, 1–14) (PEQ 87, 1955, S. 165–175). – Frank Moore Cross – David Noel Freedman: A Royal Song of Thanksgiving II Samuel 22 = Psalm 18 (JBL 72, 1953, S. 15–34). – Albertus Hendrik Edelkoort: De Profeet Samuel. Baarn o. J. (1955). Bosch & Keuning. 191 S. – Otto Eissfeldt: Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels (2. Sam. 2, 12–3, 1) (Nouv. Clio 3, 1951, S. 110–127). – Ders.: Noch einmal: Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels (Nouv. Clio 4, 1952, S. 55–59). – Georg Fohrer: Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel (ZAW 71, 1959, S. 1–22). – A. George: Fautes contre Yahwe dans les livres de Samuel (RB 53, 1946, S. 161–184). – C. J. Gosling: Davids Klaaglied over Saul en Jonathan (GThT 50, 1950, S. 53–70). – Siegfried Herrmann: Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments (Wiss. Zeitschr. Leipzig 3, 1953, S. 51–62). – William Andrew Irwin: Samuel and the Rise of the Monarchy (AJSL 58, 1941, S. 113–134). – Arvid S. Kapelrud: King and Fertility. A Discussion of II Sam 21: 1–14 (Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae, 1955, S. 113–122). – Ders.: König David und die Söhne des Saul (ZAW 67, 1955, S. 198–205). – Ders.: King David and the Sons of Saul (Numen, Suppl. 4, 1959, S. 294–301). – C. Keeley: An Approach to the Books of Samuel (CBQ 10, 1948, S. 254–270). – V. Laridon: 1 Sam. 16, 14–18, 5. Quaestio criticae litterariae et historicae (Collationes Brugenses 42, 1946, S. 185–192). – Ders.: De prophetia Nathan (ibid., S. 281–289. 315 bis 321). – John L. McKenzie: The Dynastic Oracle: II Samuel 7 (ThSt Baltimore 8, 1947, S. 187–218). – Isaac Mendelsohn: Samuel's Denounciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit (BASOR 143, 1956, S. 17–22). – Kurt Möhlenbrink: Sauls Ammoniterfeldzug und Samuels Beitrag zum Königtum des Saul (ZAW 58, 1940–41, S. 57–70). – Sigmund Mowinckel: Natanforjettelsen 2. Sam. Kap. 7 (SEÅ 12, 1947, S. 220–229). – Martin Noth: David und Israel in II Samuel, 7 (Mélanges bibliques... André Robert, 1957, S. 122–130). – H. U. Nübel: Davids Aufstieg in der Frühe der israelitischen Geschichtsschreibung. Diss. Bonn 1959. – J. R. Porter: The Interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII (JThS 5, 1954, S. 161–173). – Juan Prado: El exterminio de la familia de Saúl (2 Sam. 21, 1–14) (Sefarad 14, 1954, S. 43–57). – Gerhard von Rad: Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel (Archiv für Kulturgeschichte 33, 1944, S. 1–22 = Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theol. Bücherei 8, München 1958. Chr. Kaiser. S. 148–188). – Edward Robertson: Samuel and Saul (BJRL 28, 1944, S. 175–206). – Johannes B. Schildenberger: Zur Einleitung in die Samuelbücher (Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller oblata, ed. A. Metzinger, = Stud. Anselm. 27–28, 1951, S. 130–168). – Maurice Simon: La Prophétie de Nathan et le Temple (RHPhR 82, 1952, S. 41–58). – Morton Smith: The So-Called „Biography of David" in the Books of Samuel and Kings (HThR 54, 1951, S. 161–169). – Norman H. Snaith: Notes on the Hebrew Text of 2 Samuel XVI–XIX. London

1945. Epworth Press. 64 S. – Hans Joachim Stoebe: Anmerkungen zu 1. Sam. 8, 16 und 16, 20 (VT 4, 1954, S. 177–184). – Ders.: siehe Lit. zu II. – Ders.: Noch einmal die Eselinnen des Kiš (1 Sam IX) (VT 7, 1957, S. 362–370). – Ders.: Die Einnahme Jerusalems und der Ṣinnôr (ZDPV 73, 1957, S. 73–79). – Ders.: David und Mikal. Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids (BZAW 77, 1958, S. 224–243). – Yigael Sukenik (Yadin): "Let the young men, I pray thee, arise and play before us" (JPOS 21, 1948, S. 110–116). – Naphtali H. Tur-Sinai: The Ark of God at Beit Shemesh (1 Sam VI) and Peres 'Uzza (2 Sam VI; 1 Chron XIII) (VT 1, 1951, S. 275 bis 286). – Theodorus Christiaan Vriezen: De Compositie van de Samuël-Boeken (Orientalia Neerlandica, 1948, S. 167–189). – Artur Weiser: Samuels „Philister-Sieg". Die Überlieferungen in 1. Sam. 7 (ZThK 56, 1959, S. 253–272). – Hans Wildberger: Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums (ThZ 13, 1957, S. 442–469). Vgl. noch die Lit. zu I und III.

1. Auch bei den Samuelbüchern sind wenig Untersuchungen zu den Einleitungsfragen zu verzeichnen. Der Aufsatz von Vriezen ist bereits in Abschnitt III, 4 erwähnt worden. Schildenberger geht dem symmetrischen Aufbau der von ihm angenommenen Abschnitte und Unterabschnitte nach, ohne damit den von ihm (S. 131) zur Weiterführung empfohlenen Intentionen Gunkels gerecht zu werden. Das Buch von Edelkoort versucht in konservativer Aufnahme der biblischen Erzählung ein Bild des Gottesmannes Samuel zu zeichnen. An literarischen Monographien zu größeren Teilstücken der Samuelbücher, wie sie früher z. B. L. Rost (Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926) und I. Hylander (Der literarische Samuel-Saul-Komplex, 1932) geboten haben, ist nur die Dissertation von Nübel zu besprechen. Sie behandelt literarkritisch und historisch die sog. Geschichte von Davids Aufstieg in 1. Sam. 16–2. Sam. 9 (10–12). Auf einen Überblick über die bisherige Geschichte der Forschung folgt eine kurze Erörterung des Verhältnisses zwischen MT und LXX. Im Unterschied zu Stoebe hält N. den kürzeren LXX-Text in 1. Sam. 17 für eine harmonisierende Vereinfachung. Der Hauptteil der Arbeit bringt eine literarkritische Analyse von 1. Sam. 16 bis 2. Sam. 12 (S. 18–99) mit anschließender Stilanalyse (S. 100–121). Es wird versucht, eine Grundschrift von einer späteren Bearbeitung zu sondern. Für den Mittelteil der Erzählung ergibt die Analyse, nach Behebung der vom Bearbeiter vorgenommenen Umstellungen, folgenden Zusammenhang der Grundschrift: 1. Sam. 22, 1–5; 23, 1–5. 14a. 19–23. 24b; 25; 23, 25–28; 24, 1a; 27, 8–9; 30, 1–3a. 8. 10–20. 26–31; 26, 1–5. 7a. 12–15. 16b; 24, 17a; 26, 17b–19; 24, 17b–23a; 26, 22. 25a; 24, 23b. Die Salbung Davids (1. Sam. 16, 1–13) bildet, gegen Wellhausen und seine Nachfolger, den integrierenden Anfang der Erzählung und enthält einen historischen Kern. Die Grundschrift schließt mit 2. Sam. 8*–9*; 6*–7*, während der Bearbeiter mindestens auch in 2. Sam. 10–12 noch am Werke war. Die Grundschrift stammt aus der Zeit noch vor der Unterwerfung der Ammoniter und Edomiter durch David; die

Bearbeitung, von einem Priester vorgenommen, setzt das Wirken Elias voraus. Sowohl die literarische Analyse, hinter der die überlieferungsgeschichtlichen Erwägungen zurücktreten, als auch die Beurteilung der Kapitel 2. Sam. 6–7 als des Abschlusses der Aufstiegsgeschichte, dürften wohl in der künftigen Diskussion Anlaß zu kritischen Fragen bieten.

2. Die Aufsätze zu kleineren Abschnitten der Samuelbücher gehen meistens von historischen Fragestellungen aus, wobei natürlich da und dort auch die literarischen Probleme angeschnitten werden. Eine verhältnismäßig große Anzahl von Beiträgen beschäftigt sich mit den Überlieferungen von Sauls Königswahl (1. Sam. 8–12) und mit der Nathanweissagung (2. Sam. 7), während andere Teile der Samuelbücher ungleich weniger Beachtung gefunden haben.

Zu Stil, Aufbau und Thematik der Kindheitsgeschichte Samuels (1. Sam. 1; 2, 11–26; 3) und, damit kontrastiert, der Ladegeschichte (1. Sam. 4, 1–7, 1) hat Bourke wertvolle Beobachtungen beigesteuert. – Weiser hat sich zur Überlieferungsgeschichte von 1. Sam. 7 geäußert. Er sieht darin nicht ein freies literarisches Produkt des Deuteronomisten, sondern dtr. Verwertung älterer, vorwiegend aus dem Heiligtum in Mizpa stammender Traditionen. – Die Aufsätze Bubers zu 1. Sam. 7–14 stellen die Fortsetzung des Buches „Königtum Gottes" (1932) dar, die unter dem Titel „Der Gesalbte" 1938 hätte erscheinen sollen; der Text ist seither nicht verändert worden. B. vertritt die relative Einheitlichkeit der Erzählungen von Sauls Königswahl. Bei der Deutung ihrer geschichtstheologischen Abzweckung legt er starkes Gewicht auf gewisse Leitwort-Beziehungen. Der Verfasser der Erzählung stammt nach ihm aus dem Kreise des Hofpropheten Nathan. Spätere Zusätze verschiedener Art liegen in 7, 2a. 3–4. 6b. 10–14. 15–17; 8, 1–3. 5aβ. 8. 11–18; 10, 8. 18–19; 12, 2aβ. 6–12. 16–23 und in großen Stücken von Kap. 13–14 vor. – Bei Möhlenbrink und Irwin steht die historische Frage nach der Beteiligung Samuels bei der Einführung des Königtums im Vordergrund. Auch Wildberger geht diesem Problem nach. Er stützt sich dabei auf eine sorgfältige und instruktive Analyse der Überlieferungen in 1. Sam. 8–12. Die Erkenntnis, daß verschiedenartige Traditionen erst spät zu einem Gesamtbild vereinigt worden sind, erlaubt es, die Ereignisse von 1. Sam. 11, 1–11, an denen Samuel ursprünglich nicht beteiligt ist, dem in 1. Sam. 8–10 Berichteten zeitlich vorzuordnen. Der durch den Sieg gegen die Ammoniter ausgewiesene charismatische Führer Saul wird später unter dem Drucke der Philisternot von den Vertretern der Stämme und dem amphiktyonischen „Richter" Samuel (s. o. Abschnitt V, 4), wahrscheinlich in Mizpa, zum König ausersehen (Kap. 8 parallel zu 9, 1–10, 16) und danach von einer Volksversammlung in Gilgal (12, 15 parallel zu 10, 21b–27) als solcher akzeptiert. Stoebe weist die kultmythologische Ausdeutung der Erzählung in 1. Sam. 9 durch Bič zurück und

bringt als Vorarbeit zu seinem Kommentar über die Samuelbücher beachtenswerte Beiträge zur Exegese einzelner Kapitel.

Zusammenhänge zwischen 2. Sam. 6–7 (dazu 1. Kön. 8; Ps. 132) und den kultischen Begehungen des Neujahrsfestes in Jerusalem sind schon von S. Mowinckel, Psalmenstudien II, 1922, S. 109 ff., angenommen worden. In der Berichtsperiode ist die Frage des kultischen Hintergrundes der Erzählung von der Überführung der Lade nach Jerusalem insbesondere von Bentzen, Kraus und Porter behandelt worden. Bentzen (vgl. auch Messias, Moses redivivus, Menschensohn, 1948, S. 29–31) dehnt die kultmythologische Deutung auch auf den ersten Teil der Ladegeschichte in 1. Sam. 4–6 aus und erklärt die Geschichte als „eine Historifizierung des Götterkampfmythus auf jahwistischem Boden" (S. 30). Porter sieht in 2. Sam. 6 geradezu ein von David in den israelitischen Kultus übernommenes kanaanäisches Neujahrsritual, in dem auch der Hieros Gamos (Michal!) nicht fehlt. Während so das historische Geschehen der Überführung der Lade nach Jerusalem in Kultmythologie aufgelöst wird, bleibt H.-J. Kraus (Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, 1951, S. 27 ff.) bei der Einmaligkeit der von der Ladeerzählung, dem ἱερὸς λόγος des Jerusalemer Ladeheiligtums (Rost), berichteten Ereignisse und läßt nur die Endphase, den Aufzug der Lade nach Jerusalem, im Kult jährlich wiederholt aufgeführt und nachvollzogen werden. Dem Neujahrs- und Thronbesteigungsfest Mowinckels setzt er das den israelitischen Verhältnissen bedeutend besser entsprechende „königliche Zionsfest" entgegen (vgl. auch seinen Psalmenkommentar II, 1960, S. 878–882; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1957, S. 53 f.). Ohne Deutung der Ladeprozession von 2. Sam. 6 auf eine regelmäßig wiederholte kultische Begehung kommt E. Kutsch, Feste und Feiern II, RGG³ II, Sp. 915 f., aus.

Unter den Aufsätzen zur Nathanweissagung (2. Sam. 7) sind diejenigen von Mowinckel, Herrmann und Noth besonders hervorzuheben. Mowinckel erklärt das Kapitel als im wesentlichen vollständig einheitlich. V. 13 gilt ihm nicht als dtr. Zusatz, sondern geradezu als die Pointe der Erzählung. Das Ganze ist nach M. gattungsmäßig ein theologisches Aition aus dem Kreise der Tempelpropheten. Die unhistorische, midraschartige Reflexion, die inhaltlich auf die kultischen Verheißungen des Neujahrsfestes zurückgeht, soll erklären, warum David noch keinen Tempel gebaut hat. Richtig ist die Beobachtung, daß nicht einfach eine gewöhnliche Sagenüberlieferung vorliegt, aber die Lösung kann weder literarkritisch noch gattungsgeschichtlich befriedigen. Wenn auch die etwas überscharfe Analyse von Rost (Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926, S. 47–74) zu modifizieren ist, bleiben doch die Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von V. 13 (nach Noth V. 12b und 13a) unverändert bestehen. G. Widengren, der im wesentlichen Mowinckels Analyse folgt (Sakrales Königtum im Alten Testament

und im Judentum, 1955, S. 59–61, Exkurs I: Zu II Sam. 7), räumt die Möglichkeit ein, daß V. 13 später hinzugefügt wurde, weil ein anderer Kreis von Tradenten die Tendenz etwas umbiegen wollte. Seine summarischen Bemerkungen über die Entstehung der Tradition aus Davidsorakeln in poetischer Form, für die er auf arabische Parallelen der Hadith-Literatur verweist, vermögen aber die Erklärung des Kapitels in den Einzelheiten seiner merkwürdigen Form auch nicht zu fördern. Die zahlreichen Probleme des Kapitels sind nun durch die Studie von Herrmann in ein ganz neues Licht getreten und ein gutes Stück weit der Lösung näher gebracht worden. H. führt den in der Ägyptologie geläufigen Begriff der „Königsnovelle" in die alttestamentliche Wissenschaft ein. Innerhalb eines bestimmten, im Einzelnen variationsfähigen Schemas werden in dieser ägyptischen Gattung der Hofliteratur gewisse Institutionen auf Entscheidungen des Königs zurückgeführt, die er kraft göttlicher Offenbarung oder kraft eigener Göttlichkeit getroffen hat und seinen Beamten feierlich mitteilt. H. vermag die Übernahme und Umwandlung dieser Gattung im Alten Testament am Beispiel von 1. Kön. 3, 4–15 und 2. Sam. 7 überzeugend nachzuweisen. Es ergibt sich dadurch eine sowohl sachliche als auch formale Einheitlichkeit des Kapitels, wie sie früher unter dem Einfluß anderer Fragestellungen nicht recht begreiflich war (die dtr. Zusätze vor allem in V. 13 und 22–24 dabei natürlich immer ausgeklammert zu denken). Einige Folgerungen daraus hat Noth gezogen. Er bestimmt den Gesamtinhalt des noch vorsalomonischen Kapitels dahin, „daß hier diejenigen Fragen entschieden werden, die sich aus dem Akt der Überführung des Stämmeheiligtums der Lade nach Jerusalem ergeben mußten".

Für den Komplex der Thronfolgegeschichte ist neben der immer noch maßgebenden Behandlung durch Rost auf den ausgezeichneten Beitrag von von Rad hinzuweisen. Smith bestreitet gegenüber R. H. Pfeiffer, JBL 70, 1951, S. 1ff., den biographischen Charakter der Thronfolgeerzählung. – Prado, Cazelles und Kapelrud setzen sich, vor allem geschichtlich und religionshistorisch, mit dem Bericht von der Ausrottung der Nachkommen Sauls in 2. Sam. 21, 1–14 auseinander. – Schließlich seien noch zwei Aufsätze zu den poetischen Stücken im Anhang der Samuelbücher genannt. Cross und Freedman leiten den Psalm 2. Sam. 22 spätestens aus dem 9.–8. Jh. her. de Boers Behandlung der schwierigen „letzten Worte Davids" in 2. Sam. 23, 1–7 bringt keine großen Fortschritte. Die Versuche, den unveränderten masoretischen Text zu übersetzen, bleiben unbefriedigend. Die Zurechnung des Gedichtes zur Weisheitsliteratur wird dem Inhalt nicht gerecht; das Stück ist doch wohl z. B. mit A. R. Johnson, Sacral Kingship in Ancient Israel, 1955, S. 14–17, stärker in die Nähe der Königspsalmen zu rücken.

VII. Königsbücher

Albrecht Alt: Das Gottesurteil auf dem Karmel (Festschrift G. Beer, 1935, S. 1–18 = Alt II, S. 135–149). – Ders.: Die Weisheit Salomos (ThLZ 76, 1951, Sp. 139 bis 144 = Alt II, S. 90–99). – Karl Barth: Exegese von 1. Könige 13 (Biblische Studien 10). Neukirchen 1955. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 56 S. – Otto Eissfeldt: Der Gott Karmel (SAB Jg. 1953, Nr. 1). Berlin 1953. Akademie-Verlag. 48 S., 6 Taf. u. 1 Karte. – Elie le Prophète I. Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes (S. 53–79: R. de Vaux, Le cycle d'Elie dans les Livres des Rois; S. 93–115: J. Steinmann, La geste d'Elie dans l'Ancien Testament). II. Au Carmel / Dans le Judaisme et l'Islam (Les Etudes Carmélitaines). Tournai 1956. Desclée de Brouwer. 271 und 317 S. – Georg Fohrer: Elia (Abh. z. Theol. d. A. u. N. T., Bd. 31). Zürich 1957. Zwingli-Verlag. 96 S. – Kurt Galling: Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias (ZThK 53, 1956, S. 129–148). – Herbert Haag: La Campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701 (RB 58, 1951, S. 348–359). – Alfred Jepsen: Die Quellen des Königsbuches. Halle (Saale) 1953 (1. Aufl.), 1957 (2. Aufl.). VEB Max Niemeyer Verlag. 118 S. – Ders.: Die Reform des Josia (Festschrift F. Baumgärtel, 1959, S. 97–108). – Hubert Junker: Der Graben um den Altar des Elias. Eine Untersuchung über die kultische Überlieferung von 1. Kön. 18, 29–38 (Trierer Theol. Zeitschrift 69, 1960, S. 65–74). – Jean Le Moyne: Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem (Mélanges bibliques... André Robert, 1957, S. 149–153). – Benjamin Maisler: Ancient Israelite Historiography (IEJ 2, 1952, S. 82–89). – Theopile James Meek: 1 Kings 20, 1–10 (JBL 78, 1959, S. 73 bis 75). – Rudolf Meyer: Auffallender Erzählungsstil in einem angeblichen Auszug aus der „Chronik der Könige von Juda" (Festschrift F. Baumgärtel, 1959, S.114–123). – Georg Molin: Elijahu, der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und der Christenheit (Judaica 8, 1952, S. 65–94). – B.D. Napier: The Omrides of Jezreel (VT 9, 1959, S. 366–378). – Eduard Nielsen: siehe Lit. zu IV. – Martin Noth: Die Bewährung von Salomos „Göttlicher Weisheit" (VT Suppl. 3, 1955, S. 225–237). – Werner Reiser: Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden (ThZ 9, 1953, S. 321–338). – Wilhelm Rudolph: Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja (2 Kön 11) (Festschrift A. Bertholet, 1950, S. 473–478). – Robert Balgarnie Young Scott: Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel (VT Suppl. 3, 1955, S. 262–279). – Norman Henry Snaith: Notes on the Hebrew Text of I Kings XVII–XIX and XXI–XXII. London 1954. The Epworth Press. 109 S. – Roland de Vaux: Les Prophètes de Baal sur le Mont Carmel (Bulletin du Musée de Beyrouth 5, 1941, S. 7–20). – Louis-Hugues Vincent: Les bassins roulants du Temple de Salomon (Miscellanea Biblica B. Ubach, 1953, S. 147–160). – J.L. Walker: The Axiology of the Books of Kings (JBR 27, 1959, S. 218–222). – Leroy Waterman: Some historical and literary consequences of probable displacement in 1 Kings 1–2 (JAOS 60, 1940, S. 383–390). Vgl. noch die Lit. zu I und III.

1. An erster Stelle unter den literarkritischen Arbeiten zu den Königsbüchern ist die Abhandlung Jepsens zu nennen, die 1953 in erster und 1956 in zweiter Auflage mit kurzem Nachtrag erschienen ist. Während sich der

Kommentar Montgomerys mit der Rekonstruktion der Quellen und Redaktionen nur wenig beschäftigt, liefert Jepsen ein geschlossenes und in vielen Punkten bestechendes neues Bild von der Komposition der Königsbücher. Auf seine positive und zugleich modifizierende Stellungnahme gegenüber dem deuteronomistischen Geschichtswerk Noths ist in Abschnitt III, 5 bereits hingewiesen worden, so daß wir uns hier auf die Darstellung der von J. erarbeiteten Quellen und Redaktionen beschränken können.

Den Aufriß der Geschichtsschreibung bestimmt als Grundlage die „synchronistische Chronik S". Sie enthält, eingeschlossen in die chronologischen Angaben über Regierungsantritt und Tod der einzelnen Könige eine Reihe von knappen Notizen über politische Ereignisse und Bauten. Als Analogie zu diesem Werk bietet sich die sog. „babylonische Chronik" an (vgl. dazu auch Maisler). S beginnt mit David und endet mit Nachrichten über Hiskia (2. Kön. 18, 8). Sie dürfte deshalb wohl noch unter Hiskia, vielleicht zwischen 705 und 701, entstanden sein. Ohne theologische Reflexion wollte der Verfasser vermutlich dem ständigen Wechsel der israelitischen Herrscherhäuser die Dauer der davidischen Dynastie gegenüberstellen. J. gibt S. 30–36 die Übersetzung der rekonstruierten Quelle: 1. Kön. 2, 10–12; 2, 46l (LXX); 3, 1b; 9, 16–17a. 24; 5, 15aα. 26b; 9, 26–28; 10, 28–29; 11, 26. 40. 42–43; 12, 2. 20a. 25; 14, 20. 21. 30–31; 15, 1–2. 7b. 8–10. 16. 23b–25. 27–28. 33; 16, 6. 8–10. 15–18. 21–24. 28–29. 34a; 22, 40–42. 45. 48–52; 2. Kön. 1, 1. 17; 3, 1; 9, 14; 8, 16–17. 20–22. 24–26; 10, 35–36; 12, 1–2. 21–22; 13, 1. 22. 7. 9–10. 24–25. 13; 14, 1. 2. 5. 6a. 7. 21. 17. 19–20. 23. 25a. 29; 15, 1–2; 14, 22; 15, 5. 7. 8. 10. 13. 14. 16. 17. 19. 20. 22. 23. 25. 27. 29. 30. 32–33. 35b. 38; 16, 1. 2a. 6. 20; 17, 1. 3–6; 18, 1. 2. 8. Der Zahlenüberlieferung der synchronistischen Chronik widmet J. in Auseinandersetzung mit J. Begrich (Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher, 1929) eine eigene eingehende Untersuchung (S. 41–54). Da die Fragen der Chronologie hier nicht zu behandeln sind, sei nur die auch literarkritisch belangreiche, von J. neu aufgestellte Regel mitgeteilt, wonach zu unterscheiden ist zwischen den Summen der Regierungsjahre und den Jahreszahlen einerseits und der Datierung des Regierungsantrittes anderseits. Erstere werden schon vom Beginn der (z. B. bei Aufständen) beanspruchten Regentschaft an gerechnet, letztere bedeutet immer den Anfang der Alleinherrschaft. Die aus dieser Rechnungsweise entspringenden Mißverständnisse haben das ursprünglich einheitliche Zählsystem verwirrt. Es brauchen also nicht mit Begrich fünf verschiedene Chroniken mit unterschiedlichen Zählsystemen angenommen zu werden.

Von den Notizen der synchronistischen Chronik zu unterscheiden sind die erzählenden Stücke, die aus den „Annalen der Könige von Israel und Juda" (A) entnommen sind. Es handelt sich um die Abschnitte 1. Kön. 5, 27–28.

31–32; 6, 1–7, 51*; 8, 2a–8a*; 9, 10. 11b. 15. 17b. 18. 19a; 10, 16–20a; 11, 27b. 28; 14, 25–28; 15, 15. 17–22; 2. Kön. 12, 5–19; 14, 8–14; 16, 5. 7–18; 18, 14–16. Der Redaktor hat fast ausschließlich Stücke ausgewählt, die sich auf den Tempel und seine Geschicke beziehen. Der Inhalt des übrigen Werkes kann aus den Hinweisen des Redaktors auf das Quellenwerk erschlossen werden. Obwohl der Redaktor drei verschiedene Titel gebraucht, wird es sich wohl um ein einheitliches Werk handeln, und zwar nicht um offizielle Annalen, sondern um ein Geschichtswerk, das (ähnlich wie die synchronistische Chronik) auf Unterlagen aus dem Tempel oder Palastarchiv zurückgeht. Als Verfasser kommt ein Jerusalemer Priester aus der Zeit Manasses in Frage.

Etwa um 580 v. Chr. arbeitet ein „priesterlicher" Redaktor (R^I). Er legt S zugrunde, ergänzt sie durch Stücke aus A und durch eigene kleine Zusätze kultgeschichtlicher Art, die er priesterlicher Überlieferung entnimmt. Zu den je etwa 130 Versen aus S und A kommen etwa 60 Verse R^I (1. Kön. 3, 3; 8, 14. 22. 27–43*. 54–61*; 11. 4–7*. 27a; 12, 26–30; 14, 22–24a; 15, 3. 11–14. 26. 34; 16, 19. 25–26a. 30–33a; 22, 43–44. 47. 53–54a; 2. Kön. 3, 2–3; 8, 18. 27; 10, 28–29a; 12, 3–4; 13, 2. 6b. 11; 14, 3–4. 24; 15, 3–4. 9. 18. 24. 28. 34–35a; 16, 2b. 3aba. 4; 17, 2. 21. 23b; 18, 3. 4aba. 7b; 21, 1. 2a. 3. 5. 17–26; 22, 1–2; 23, 4–13aab. 14–15. 28–37; 24, 1. 5. 10. 12. 15–20; 25, 1–13. 18–21) nebst etwa 30 Versen mit Quellenhinweisen. Für die Zeit von Hiskia an formuliert R^I die schematischen Angaben über die Könige mit den chronologischen Daten selber, in Anlehnung an S, aber mit kleinen Abweichungen. Sein Ziel ist es, das Gericht Jahwes über Israel und Juda verständlich zu machen, damit Juda es lerne, sich wieder zu seinem Gott und dessen Tempel zu wenden (S. 76). Als Maßstab für die Geschichte und ihre Wertung nimmt er den Gottesdienst der Könige. Nähere Beziehungen zum Deuteronomium sind auffallenderweise nicht erkennbar.

Erst mit einem zweiten, „nebiistischen" Redaktor, der die Prophetenlegenden aufgenommen und selber etwa 225 Verse beigesteuert hat, bekommt das Königsbuch im wesentlichen seine heutige Gestalt. Dieser R^{II}, der Verfasser des dtr. Geschichtswerkes, ist stark am Geschick der Davidsdynastie interessiert, während der Kult bei ihm kein großes Gewicht besitzt. Er hat etwa um 550 v. Chr. sein Werk verfaßt. Einige spätere Hinzufügungen, darunter 1. Kön. 12, 31–13, 34; 2. Kön. 17, 24–33. 41 und 23, 16–20 werden schließlich noch einer dritten „levitischen" Redaktion aus dem Ende des 6. Jhs. zugerechnet.

2. Von den Untersuchungen zu einzelnen Teilen der Königsbücher sollen wiederum nur die für die Einleitungsfragen bedeutsameren erwähnt werden. Nach der Anzahl und dem Umfang der Veröffentlichungen scheint der Schwerpunkt des Interesses bei den *Elia-Überlieferungen* zu liegen. Zwar haben auch hier häufig historische und religionsgeschichtliche Fragen den Gang der

Erwägungen bestimmt, während den literarischen Problemen mehr nur dienende Funktion zukam. Aber bereits der Aufsatz von Alt über den Charakter des Baalkultes auf dem Karmel, ein Thema, das in der Folge noch mehrfach behandelt worden ist (de Vaux; M. Avi-Yonah, Mount Carmel and the God of Baalbek, IEJ 2, 1952, S. 118–124; K. Galling, Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter, Festschrift A. Alt, 1953, S. 105–125; Eissfeldt), geht von einer rein überlieferungskritischen Beobachtung aus, welche den Zugang zu den andern Problemen erst ermöglicht. A. trennt 1. Kön. 18, 17–40, das Gottesurteil auf dem Karmel, als ursprünglich selbständige Überlieferung von der sie umrahmenden Erzählung über die dreijährige Dürre. Die Geschichte von dem Gottesurteil setzt in V. 34–35. 38 genügend Wasser auf dem Karmel voraus; sie führt vom Karmel hinunter an den Kison und findet dort ihren Abschluß (V. 40). Die andere Überlieferung setzt neu auf dem Gebirge oben ein und führt noch einmal in die Ebene hinab. Gegen diese Herauslösung der Karmelgeschichte aus ihrer Umgebung wendet sich Eissfeldt unter Berufung auf H. Gunkel (Elias, Jahwe und Baal, 1906), während andere, z. B. Fohrer und van den Born in seinem Kommentar, sie übernehmen. So bahnt sich wie bei den andern Elia- und Elisageschichten, deren relative Selbständigkeit schon länger erkannt ist, auch bei dem noch von H. Greßmann (SAT II/1, 1921, S. 257ff.) und A. Jepsen (Nabi, 1934, S. 58ff.) als einheitlich angesehenen Komplex 1. Kön. 17–18 eine verfeinerte überlieferungsgeschichtliche Analyse an, wie sie zuletzt namentlich in der Monographie von Fohrer eine konsequente Durchführung gefunden hat (vgl. auch dessen Artikel „Elia" und „Elisa" in RGG³ II, 1958, Sp. 424–427 und 429–431). F. durchgeht zunächst kursorisch kommentierend die Elia-Erzählungen in 1. Kön. 17–19; 21; 2. Kön. 1, 1–17 (S. 5–30) und sondert dann die ursprünglichen Einheiten heraus (S. 31ff.). Er findet deren sechs: 1) 1. Kön. 17, 1; 18, 1aβ–2a. 16–17. 41–46 (Dürre und Regen), 2) 18, 19. 20–40 (Gottesurteil), 3) 19, 3b. 8b*. 9–12. 13abα... (Horeb), 4) 19, 19–21 (Berufung Elisas), 5) 21, 1–9. 11–20bα (Naboth), 6) 2. Kön. 1, 2–8. 17aα (Ahasja). Dazu kommen sechs Anekdoten: 1) 1. Kön. 17, 2–6 (Versorgung am Bache Krith), 2) 17, 7–16 (Versorgung in Zarpath), 3) 17, 17–24; 18, 1aα (Totenerweckung), 4) 18, 2b–15 (Begegnung mit Obadja), 5, 19, 4a–8a. 8b* (Stärkung durch den Engel), 6) 2. Kön. 1, 9–16 (versuchte Verhaftung Elias). Es folgt eine Darstellung der Geschichte der Überlieferung (S. 42–47). Die Ausformung der Elia-Überlieferung gelangt noch im Ausgang des 9. Jhs. zu einem ersten Abschluß. Im 8. Jh. wird sie schriftlich fixiert und in zwei größere Erzählungsgruppen aufgeteilt (1. Kön. 17–19 neben 1. Kön. 21; 2. Kön. 1, 2–8. 17aα), zu denen noch erweiternde Anekdoten treten. Die Elia-Überlieferung bildet weder in sich eine literarische Einheit noch einen Ausschnitt aus einem größeren Werk. Ob ein Zyklus der Elia- und Elisageschichten jemals in einer Er-

zählungsreihe zusammengefaßt worden ist, bleibt sehr fraglich (S. 45). Die weiteren Hauptteile der Schrift F.s betreffen die historische Kritik und die Theologie und Bedeutung Elias (S. 52–79 und 80–96), Probleme, auf die hier nicht näher einzugehen ist. Auch schon in ihrem ersten Teil stellt die Arbeit einen sehr wertvollen Beitrag zur Exegese der Elia-Überlieferung dar, an dem die weitere Arbeit nicht vorübergehen kann. Von den kleineren Beiträgen zu den Eliageschichten seien noch der reichhaltige, im ersten Teil eine kursorische Exegese zu den Eliageschichten bietende Aufsatz von Molin und die von R. de Vaux und J. Steinmann stammenden katholischen Auslegungen in dem Sammelband „Elie le Prophète" genannt.

Eine Nachlese unter den übrigen Aufsätzen zu Teilen der Königsbücher er gibt nochmals drei kleinere Brennpunkte der Einzelforschung. Bei den Texten, die Salomos Weisheit zum Gegenstand haben, hat Alt in 1. Kön. 5, 9–14 die Spuren altorientalischer Listenwissenschaft nachgewiesen und interessante Perspektiven der Geschichte dieser Gattung eröffnet. Noth bezieht auch die Texte 1. Kön. 3, 4–15 und 16–28 in die Untersuchung ein und ist geneigt, diesen Überlieferungen ein hohes Alter zuzuerkennen (zu 3, 4–15 vgl. noch E. L. Ehrlich, Der Traum im Alten Testament, BZAW 73, 1953, S. 19–27, und S. Herrmann, siehe Lit. zu VI). Im Gegensatz dazu sieht Scott in 1. Kön. 5, 9–14 ein spätes, legendäres Stück, das für eine frühe Pflege der Weisheit bereits unter Salomo nicht beweisend sein könne. – Neue Lösungsversuche zum schwierigen Problem der verschiedenen Berichte über Sanheribs Feldzug gegen Jerusalem (2. Kön. 18, 13–19, 37; 2. Chron. 32) haben Haag und Le Moyne vorgetragen. – Über den Bericht von der Reform Josias (2. Kön. 23, 4–15) handeln Jepsen und Meyer. Beide fußen auf der weithin anerkannten Analyse Östreichers (Das deuteronomische Grundgesetz, 1923, S. 13f.), wonach der Reformbericht und die ihn jetzt umgebende Erzählung von der Auffindung des Gesetzbuches literargeschichtlich zu unterscheidende Größen sind. J. stellt V. 11. 12. 8b vor 8a. 9. 10 und nimmt drei gesonderte Reformakte an. M. untersucht die merkwürdigen perfecta copulativa in 23, 4 bis 7. 8b. 10–15 und kommt zum Schluß, daß der hier vorliegende, vielleicht durch Benutzung von Annalen bedingte Sprachgebrauch gut aus dem Ende des 7. oder dem Anfang des 6. Jhs. stammen kann.

Literatur zum Thomasevangelium

von Ernst Haenchen

Das Thomasevangelium (= ThEv) gehört zu jenen koptisch-gnostischen Schriften, die einige Bauern aus dem kleinen Dorf Hamra Dum im Jahr 1945 (oder 1946?) gefunden haben. Man hat sich daran gewöhnt, diese gnostische Bibliothek nach dem auf dem anderen Nilufer, über 10 km südwestlich von Hamra Dum, gelegenen größeren Ort Nag-Hamadi zu nennen. Jean Doresse hat wohl als erster Europäer – im Herbst 1947 – einen dieser Papyrusbände im Koptischen Museum zu Alt-Kairo sehen dürfen (Doresse I 134). Aber es dauerte noch eine gute Weile, bis sich alle diese Bände (außer dem nach Europa entführten, in dem das sog. „Evangelium der Wahrheit" steht) in diesem Museum wieder vereinigt hatten. Und dann kam die Suez-Krise und verminderte die ohnehin nicht große Lust der Ägypter, die Schriften aus ihrer Vergangenheit durch ausländische Gelehrte herausgeben und bearbeiten zu lassen. Erst 1956 bekam die wissenschaftliche Welt wenigstens einen Teil der Texte zu Gesicht, als der Direktor des Koptischen Museums, Pahor Labib, mit der Unterstützung seines inzwischen leider verstorbenen Bibliothekars Yassa Abd al Masih, einen Band mit photographischen Wiedergaben eines Teils der Texte erscheinen lassen konnte. Seite 80–99 dieses Bandes bringen den Text des ThEv. Erst damit wurde die wissenschaftliche Arbeit daran für alle interessierten Forscher möglich. Trotzdem sind inzwischen – dank des Interesses, welches das ThEv weckte – so viele Aufsätze und Bücher darüber herausgekommen, daß sich ein Referat – wie üblich nach Problemkreisen geordnet – lohnt. Wir wollen nacheinander die Literatur über die Fragen des Textes, der Quellen (Tradition), der Anordnung (Komposition) und der Theologie des ThEv besprechen.

Literatur: Hans Werner Bartsch: Das Thomasevangelium und die synoptischen Evangelien. New Testament Studies 6, 1959–1960, 244–261. – Johannes Baptist Bauer: De agraphis genuinis evangelii secundum Thomam coptici. Verbum Domini 37, Rom 1959, 129–146. – Ders.: Das Jesuswort „Wer mir nahe ist". Theol. Zeitschrift 15, 1959, 446–450. – Ders.: Echte Jesusworte? In: Evangelien aus dem Nilsand (s. van Unnik) 1960, 108–150. Abgek.: Bauer I. – Ders.: Das Tho-

mas-Evangelium in der neuesten Forschung. In: Geheime Worte Jesu (s. Grant III) 1960, 182–205. Abgek.: Bauer II. – Ders.: Arbeitsaufgaben am koptischen Thomasevangelium. Vig. Chr. 15. 1961, 1–7. – Lucien Cerfaux: Les paraboles du royaume dans l',,Évangile de Thomas". II. Commentaire. In: Le Muséon 70, 1957, 311–327. – Oscar Cullmann: Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition. Theol. Lit. Zeitung 85, 1960, 321–334. – Jean Doresse: Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. Introductions aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion. Paris, Plon 1958, 374 S. Abgek.: Doresse I. – Ders.: Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. Tom. II: L'Évangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus. Paris, Plon 1959, 224 S. Abgek.: Doresse II. – Joseph A. Fitzmyer, S. J.: The Oxyrhynchus LOGOI of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas. In: Theological Studies, Vol. 20 (Woodstock College and the John Hopkins University) 1959, 505–560. – Gérard Garitte: Le premier volume de l'édition photographique des manuscrits gnostiques coptes et l',,Évangile de Thomas", in: Le Muséon 70, 1957, 59–73. Abgek.: Garitte I a. – Ders.: Les paraboles du royaume dans l',,évangile de Thomas". I. Text et traduction. In: Le Muséon 70, 1957, 307–310. – Ders.: Les „Logoi" d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit „Évangile de Thomas". In: Le Muséon 1960, 151–172. Abgek.: Garitte II. – Ders.: Bibliographie (Jean Doresse . . . W. C. van Unnik . . . L'Évangile selon Thomas . . .) In: Le Muséon 1960, 210–222. Abgek.: Garitte III. Ders.: Les „Logoi" d'Oxyrhynque sont traduits du copte. Le Muséon 63, 1960, 3350348. – Søren Giversen: Sandhedens Evangelium. De gnostiske håndskrifter fra Nildalen. København, G. E. C. Gad 1957, 123 S. – Ders.: Thomasevangeliet. Indledning, oversættelse og kommentarer. København, G. E. C. Gad 1959 174 S. Abgek.: Giversen. – Robert M. Grant: Notes on the Gospel of Thomas. Vigiliae Christianae 13, 1959, 170–180. – Ders.: (with David Noel Freedman): The secret sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas (= Fontana Books 369 R). London/Glasgow, Collins 1960. 192 S. – Ders.: und David N. Freedman: Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium. Frankf./M. Scheffler 1960, 228 S. Abgek.: Grant. – Ders.: Two Gnostic Gospels. The Journal of Biblical Literature 79, 1960, 1–11. – Kendrick Grobel: The Gospel of Truth. A Valentinian meditation on the Gospel. Translation and Commentary. London 1960, 206 S. – Evangelium nach Thomas. Koptischer Text, hrsg. und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und † Yassa 'Abd al Masih. Leiden, Brill 1959, VII u. 63 S. – A. Guillaumont: Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi. Journal Asiatique 246, 1958, 113–123. – Ders.: Les Logia d'Oxyrhynques, sont-ils traduits du copte? Le Muséon 73, 1960, 325–333 – Ders.: „Nesteuein ton kosmon". Erscheinen in: Bulletin de l'Institut Francais d'Archéologie Orientale du Caire 1961 angekündigt. – Ernst Haenchen: Die Botschaft des Thomasevangeliums. Berlin. Töpelmann 1961. 76 S. – Otfried Hofius: Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1, 654 und 655. Evangelische Theologie, München 1960, 21–42. 182–192. – Claus Hunno Hunzinger: Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium. In: Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Berlin, Töpelmann 1960. 259 S. (= Beiheft zur Zeitschr. f.

ntl. Wissenschaft 26), S. 209–220. – R. Kasser: Les manuscrits de Nag Hammadi. Revue de Théologie et Philosophie, Bd. 9, Lausanne 1959, 357–370. – Erich Klostermann: Apocrypha II, Evangelien (Kleine Texte f. theol. und philol. Vorlesungen und Übungen) 8°. 2. Aufl. Bonn 1910. 21 S. – Willy Krogmann: Heliand, Tatian und Thomasevangelium. Zeitschr. f. ntl. Wissenschaft 51, 1960, 255–268. – K. H. Kuhn: Some observations on the Coptic Gospel according to Thomas. Le Muséon 73, 1960, 317–327. – Pahor Labib: Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo. Vol. I. Cairo 1956. – Johannes Leipoldt: Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen. Theol. Literaturzeitung 83, 1958, 481–496. Abgek.: Leipoldt I. – Ders.: Das Thomas-Evangelium. In: Joh. Leipoldt und H. M. Schenke: Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Kodices von Nag Hamadi (= Theol. Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, XX. Veröffentlichung), Hamburg-Bergstedt 1960, 84 S. S. 7–30. Abgek.: Leipoldt II. – Michel Maliline, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel: Evangelium Veritatis. Zürich, Rascher Verlag 1956 (= Studien aus dem C. G. Jung-Institut VI). XVI, 24 Tafeln, 127 S. fol. – Wilhelm Michaelis: Das gnostische Thomasevangelium. In: Der Bund. Bern. 111. Jahrgang, Nr. 21, 15. Jan. 1960. – Ders.: Das Thomasevangelium (Calwer Hefte 34). Stuttgart 1960, 30 S. – W. Nagel: Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt 9, 17). Vigiliae Christianae 14, 1960, 1–8. – Pierre Prigent: Ce que l'oeil n'a pas vu. I Cor. 2, 9. Theol. Zeitschrift 14, 1958, 416–429. – Ders.: L'évangile selon Thomas. État de la question. Revue de l'histoire et de philosophie religieuses 39. Paris 1959, 39–45. – Henri-Charles Puech: Un logion de Jésus sur bandelette funéraire. Bulletin de la Société Ernest Renan, N. S. 3. 1954. Paris 1955, 6–9. Revue de l'histoire des religions 147, 126–129. – Ders.: Das Thomasevangelium. In: E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen. 3. Aufl. Tübingen, Mohr 1959, 139–223. – Hans Quecke S. J.: Das Thomas-Evangelium. Übersetzung. In: Evangelium aus dem Nilsand (s. van Unnik) 1960, 161–173. Mit einigen Verbesserungen wiederholt in Grant, Geheime Worte Jesu, 206–222. – Ders.: Het evangelie volgens Thomas. Inleiding en commentaar. In: Streven. Maandblad voor geestesleven en cultur XIII, 1960, 414–424. – Gilles Quispel: The Gospel of Thomas and the New Testament. Vigiliæ Christianæ 11, 1957, 189 bis 207. Abgek.: Quispel I. – Ders.: L'Évangile selon Thomas et les Clémentines. Vigiliae Christianae 12, 1958, 181–196. Abgek.: Quispel II. – Ders.: L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron. Vigiliae Christianae 13, 1959, 87–117. Abgek.: Quispel III. – Ders.: Some Remarks on the Gospel of Thomas. New Testament Studies V, 1958–1959. Cambridge 1959, 276–290. Abgek.: Quispel IV. – Ders.: L'Évangile selon Thomas et le „Texte Oriental" du nouveau Testament. Vigiliae Christianae 14, 1960, 204–215. Abgek.: Quispel V. – Karl Heinrich Rengstorf: Die Stadt der Mörder (Mt 22, 7). In: Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. von W. Eltester (Beiheft zur Zeitschr. f. ntl. Wissenschaft 26), Berlin, Töpelmann 1960, 259 S. S. 106–129. – René Roques: Gnosticisme et Christianisme: L'Évangile selon Thomas: In: Irenikon 33, 1960, 29–40. – M. T. Säve-Söderbergh: Evangelium veritatis och Thomasevangeliet. In: Symb. Bibl. Upps. 16, Uppsala 1959, 28–49. – Karl Th. Schäfer: Das

neuentdeckte Thomasevangelium. In: Bibel und Leben, Jahrgang 1, 1960, 62–74. – R. Schippers: Het evangelie van Thomas. Apocriefe woorden van Jezuz. Vertaling, inleiding en kommentaar (= Boeketreeks 14). Kampen 1960. 166 S. Ders.: Het Evangelie van Thomas een onafkankelijke Traditie? In; Ger.Theol. Tijdschr. 61, 1961, 46–54. – William R. Schoedel: Übersetzung des Thomasevangeliums in: Grant/Freedman: Secret Sayings, 112–186. – Ders.: Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas. Vigiliae Christianae 14, 1960, 225–234. – Georg Strecker: Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (= Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchr. Literatur. V. Reihe Bd. 15). Akademieverlag Berlin 1958, X und 296 S. – Walter Till: New Sayings of Jesus in the recently discovered Coptic „Gospel of Thomas". Bulletin of the John Rylands Library 41, 1959, 446–458. – Ders.: Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften. In: Evangelien aus dem Nilsand (s. van Unnik) 1960, 151–160. – Willem Cornelis van Unnik: Openbaringen uit egyptisch zand (De fondsten bij Nag-Hammadi (= Exegetica, Tweede Reeks Fijfde Del). Den Haag 1958, 82 S. – Ders.: Evangelien aus dem Nilsand. Mit e. Beitrag „Echte Jesusworte?" von Joh. B. Bauer und mit e. Nachwort „Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi" von Walter C. Till. Frankfurt/M., Scheffler 1960, 223 S. Abgek.: Nilsand. – R. McL. Wilson: The coptic „Gospel of Thomas". New Testament Studies 5, Cambridge 1958–1959, 273–276. – Ders.: „Thomas and the Growth of the Gospels". Harvard Theological Review LIII, 1960, 231–250. – Ders.: Studies in the Gospel of Thomas. London 1960.

A. Die Probleme des Textes

1. Der koptische Text; Ausgaben und Übersetzungen

Auf Grund der keineswegs immer leicht zu lesenden Photos in Labibs Band hat Gérard Garitte (Garitte I a) 1957 die Sprüche 1–7, 26–33, 77 und 36–39 (sie entsprechen den griechischen Jesussprüchen der Oxyrhynchus-Papyri (= P. Ox.) 654, 1 und 655) und bald darauf (Garitte I b) die Reichsgleichnisse des ThEv, Spruch 20, 57, 76, 97–99, 107–109, koptisch veröffentlicht und ins Lateinische übersetzt. Die Mühe der ersten Gesamtübersetzung nahm Johs. Leipoldt auf sich; seine Übertragung ins Deutsche erschien Juli 1958 in der ThLZ. Doresse hat sie (Doresse II 72) etwas vorschnell „une hâtife version" genannt. Aber Garitte (Garitte III 217) gab ihm zu bedenken, daß die meisten seiner eigenen fünfzig Übersetzungsfehler vermieden worden wären, hätte er Leipoldts Übersetzung beachtet. Diese ist, nachdem Leipoldt die Handschrift in Kairo selbst einsehen konnte, inzwischen in 2., verbesserter Auflage erschienen (Leipoldt II). Im Jahr 1959 gab Jean Doresse (der schon 1958 eine „Einführung in die gnostisch-koptischen, in Chenoboskion entdeckten Handschriften" unter dem Titel „Die geheimen Bücher der Gnostiker Ägyptens" veröffentlicht hatte = Doresse I) einen weiteren Band (= Doresse II

heraus, der eine Einführung, Übersetzung und Kommentierung des ThEv enthielt. Doresse ging hier ausführlich auf die Fundgeschichte und auf die merkwürdigen Schicksale der Papyruskodizes ein; er teilte die antiken Nachrichten über das ThEv mit und berichtete über die griechischen Parallelen dazu. Er brachte alles, was über die Figur des Thomas bekannt ist, und nannte die davon handelnde Literatur. Erst S. 85–110 geben die Übersetzung, S. 119–205 den Kommentar. Ein Anhang „Das Kommen des Erlösers in diese Welt und der Umsturz der kosmischen Ordnung" (207–224) ist ein donum superadditum. Sehr nützlich ist das Verzeichnis aller Stellen der kanonischen Evangelien, die eine Parallele oder Analogie zu den Thomassprüchen enthalten (233–240). Weil Doresse öfter die (sub)achmimischen Formen im ThEv nicht erkannt und auch sonst einiges verwechselt hat, rät Garitte (Garitte III 217), diese Übersetzung „avec prudence" zu benutzen.

Søren Giversen – er hatte schon 1954 das „Evangelium der Wahrheit" übersetzt und mit Einleitung und Kommentar herausgegeben – war im Winter 1957/58 in Ägypten und konnte dort (nach Till, Nilsand 153. 155) selbst Handschriften photographieren. So war er nicht allein auf Labibs Photos angewiesen. Sein 1959 erschienenes Werk über das ThEv berichtet ebenfalls zunächst von der Fundgeschichte und -stätte, darauf vom ThEv und dessen Parallelen in den P. Ox. 654, 1 und 655 und bespricht endlich das Verhältnis des ThEv zum NT und zu den Agrapha. S. 29–140 enthalten dann die Übersetzung und Erklärung der Thomassprüche, öfter mit nützlichen sprachlichen Hinweisen. Besonders geht Giversen auf die Beziehungen des ThEv zum NT ein; demgegenüber tritt der Versuch, die gnostische Lehre dieses Evangeliums herauszuarbeiten, zurück. Wertvoll sind die ausgezeichneten Tabellen am Schluß des Buches, die für jedes Thema und jeden Spruch die Parallelen innerhalb des NT und der antiken Literatur angeben.

1959 erschien in Leiden die editio princeps des ThEv, herausgegeben von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und † Yassa Abd al Masih. Sie beruhte zunächst auf den Photos Labibs; aber drei der fünf Herausgeber (welche, erfahren wir nicht) haben im Oktober 1956 den Text „am Original nachgeprüft" (VI). „Die vorliegende Ausgabe ist" – so teilen uns die „wichtigen Vorbemerkungen" S. V mit – „nur ein kleines Bruchstück einer umfangreichen und umfassenden Arbeit: einer wissenschaftlichen, kritischen Ausgabe des ‚Evangeliums nach Thomas', die aus einer langen, verschiedenen philologischen, historischen und exegetischen Fragen gewidmeten Einleitung besteht, aus dem koptischen Text mit der Übersetzung (französisch bzw. englisch und deutsch), einem reichhaltigen Kommentar mit vielen Hinweisen, und dem Verzeichnis der koptischen und griechischen Wörter. Diese vollständige Ausgabe soll demnächst erscheinen". Bis heute – diese Zeilen werden im Januar 1961 geschrieben – ist diese Ausgabe noch nicht herausgekommen,

und das dürfte seine guten Gründe haben. Denn das Unternehmen, zusammen mit der kritischen Textausgabe einen großen Kommentar zu bringen, ist sehr anspruchsvoll. Das ThEv ist für die Forschung Neuland (vom rein Sprachlichen angefangen), und es braucht Zeit, bis sie sich damit einigermaßen vertraut gemacht hat. Wir haben in einem Büchlein, das demnächst erscheinen soll, die „Botschaft des ThEv" herauszustellen versucht. Diese Aufgabe hat in der bisherigen Forschung nicht die Priorität gehabt. Man hat sich vielmehr vor allem für das Verhältnis des ThEv zu den Synoptikern interessiert. Aber daneben stellt uns das ThEv noch vor eine ganze Reihe anderer Fragen. Es ist darum nicht verwunderlich, sondern sehr vernünftig, daß die Herausgeber, vermutlich dem guten Rat W. Tills (Nilsand 1959) folgend, sich zunächst damit begnügt haben, uns den koptischen Text mit einer Übersetzung und einem Anhang, „Parallelen und Schriftelemente", zu bieten. Ich kenne nur die Ausgabe mit dem deutschen Text und kann nicht sagen, ob die Parallelausgaben mit der französischen, englischen und holländischen Übersetzung sich den deutschen Text (der wohl vor allem das Verdienst Tills ist) zum Vorbild nehmen oder jeweils selbständig den koptischen Text wiedergeben. Garitte hat (Garitte III 222) vergebens gefragt, ob einer (oder mehrere) der Herausgeber jeweils für eine dieser Übersetzungen verantwortlich ist oder ob es eine leitende Übersetzung gibt, nach der die anderen angefertigt wurden. Wenn Garitte jedoch meint, „die Veröffentlichung der Herren G. usw. ist voller Geheimnisse, wie die ‚Sprüche Jesu', welche darin gedruckt und übersetzt sind" (a. a. O. 220), so ist das eine Übertreibung. In welcher Sprache die Herausgeber die lange Einleitung und den Kommentar veröffentlichen wollen, ist nicht zu erkennen. Auf alle Fälle wäre es zu wünschen, daß es nicht wieder zu einer Luxusausgabe wie beim Evangelium Veritatis kommt, deren Preis hier ja noch höher sein müßte. Till scheint uns völlig recht zu haben mit der Forderung, den koptischen Text mit einer Übersetzung herauszugeben und ein Verzeichnis der koptischen Wörter beizufügen (Nilsand 158), und zwar „mit Angabe *aller* Stellen, an denen die angeführten Wörter vorkommen". Die Übersetzung sollte möglichst getreu den koptischen Wortlaut wiedergeben und keinen Anspruch auf Eleganz anstreben. Die textkritischen Anmerkungen sind dankenswert; es wäre schön, wenn man sie noch etwas erweiterte. Die Benutzer der editio princeps würden sich wahrscheinlich freuen, wenn Fälle wie 86, 11 f. mitbehandelt würden. Denn daß hm̄ pkemaadsche nur eine Dittographie des vorangehenden hm̄pekmaadsche ist, diese Vermutung des Münsteraner Ägyptologen Walter Wolf z. B. wird sicherlich auch den Herausgebern sich schon aufgedrängt haben. Alle diese Anregungen aber sollen den Dank nicht verkleinern, sondern ausdrücken, den wir den Herausgebern dieser Studienausgabe schulden.

Der holländische Gelehrte Willem Cornelis van Unnik hatte 1958 in der

Studienreihe „Exegetica. Oud- en Nieuw-Testamentische Studien" eine Schrift veröffentlicht: „Openbaringen uit egyptisch zand (De vondsten bij Nag-Hammadi)". Auch hier hören wir zuerst vom Fund, sodann von der religionsgeschichtlichen Bedeutung des ThEv, von der Gnosis als ihrem Hintergrund, von ihrer Begegnung mit dem Christentum (Van Unnik nimmt u. E. zu recht, im Unterschied von Grant, an, daß die Gnosis nicht erst eine nachchristliche Erscheinung ist), vom ThEv und anderen gnostischen Schriften, vom „Evangelium der Wahrheit" und dem „Apokryphon des Johannes". Diese schöne Arbeit bildet den Grundstock der deutschen Ausgabe, die 1960 unter dem Titel „Evangelien aus dem Nilsand" herauskam. Sie ist leider unzureichend übersetzt worden. Z. B. aus „. . . Philosophen, gehörend zur Schule der Stoa und derjenigen Epikurs" (Openbaringen p. 27) wird „stoische Philosophen aus der Schule Epikurs" (Nilsand 42); „seine Vaterstadt, das ländliche Chäronea" (p. 28), verwandelt sich in „seine väterliche Landschaft Chäronea" (Nilsand 44); die Übersetzung von *οὐ παύσεται ὁ ζητῶν κτλ.* wird entstellt zu „der Suchende wird nicht entlassen" (Nilsand 62), usw. Für diese Mängel entschädigt uns ein Beitrag von Johannes Baptist Bauer, dessen Titel „Echte Jesusworte?" schon erkennen läßt, welche Frage den Verfasser bewegt hat. Weiter gibt Walter Till wertvolle Ratschläge für die Edition koptisch-gnostischer Schriften; Hans Quecke S. J. bietet eine Übersetzung des Th. Ev., Hans Martin Schenke eine solche des „Evangeliums der Wahrheit" und Till die des „Apokryphons des Johannes".

Puech, einer der fünf Herausgeber der editio princeps und anerkannte Autorität auf dem Gebiet der Gnosis, hat 53 der Thomassprüche – gattungsmäßig geordnet – 1959 in dem Abschnitt über das ThEv von Hennecke-Schneemelchers Werk „Neutestamentliche Apokryphen" (3. Auflage) dargeboten (S. 199–228). Die Übersetzung weicht bisweilen von der in der Leidener Ausgabe ab. Puechs Einleitung zu dieser Auswahl berichtet über antike Nachrichten und Parallelen zum ThEv und frühere Hypothesen über dieses Werk, das Puech „schon 1952 identifiziert" hat (203); d. h. er hat die Beziehungen zwischen ihm und den drei Oxyrhynchuspapyri 654, 1 und 655 als erster erkannt.

Die angelsächsische Welt verdankt Robert M. Grant, der mit dem Alttestamentler David Noel Freedman zusammenarbeitete, eine Erklärung des ThEv, die sich auf eine Übersetzung des koptischen Textes durch William Schoedel stützte. Grant geht nicht auf Land und Leute Ägyptens ein wie Doresse und Giversen, sondern auf die geistige Umwelt des ThEv, und – ein besonderer Vorzug! – auf „Thomas" als Schriftsteller und Theologen (97–111). Dann erst folgen Übersetzung und Erklärung des Evangeliums (112–186). Grant vermutet (das erwähnt er in seinen „Anmerkungen zum ThEv" in den Vigil. Christ.), die Enttäuschung jüdischer Apokalyptiker durch die Nieder-

lagen der Jahre 70 und 135 habe manche Kreise zur Heterodoxie und zur Ausbildung der Gnosis verleitet. Daß man die Frage nach den inneren Voraussetzungen des gnostischen Denkens stellt, ist ohne Zweifel verdienstlich. Aber der von Grant ins Auge gefaßte Anlaß liegt u. E. viel zu spät und beschränkt sich auf einen zu kleinen Kreis von Menschen. Über die Art, wie sich Grant die Benutzung der Synoptiker durch Thomas vorstellt, werden wir später noch berichten. Grants Buch ist 1960 in einer guten Übersetzung auch deutschen Lesern zugänglich geworden. Dabei wurde die Übertragung des ThEv von Schoedel durch die von Quecke ersetzt und die Zählung der Thomassprüche in der editio princeps befolgt.

Die bisher jüngste Übertragung des ThEv ist die ins Holländische durch R. Schippers. Auch sie enthält zunächst eine – kurze – Einleitung („Der Fund von Nag Hamâdi"). Auf Übersetzung und ausführlichen Kommentar folgt noch ein Abschnitt „Was ist es nun eigentlich?" und eine wertvolle Übersicht über Berührungen im Text von Thomas und Tatian. Eine Anzahl von Registern (Literatur, Bibelstellen, Begriffe, Namen und Sachen) schließt das Werk ab. Es scheint wenigstens mitveranlaßt zu sein durch die verkehrte, aber wirkungsvolle Behauptung von Journalisten, das ThEv sei als „fünftes Evangelium" anzusprechen. Demgegenüber sucht der Verfasser zu zeigen, daß es „kein Evangelium" ist. Das trifft freilich zu in dem Sinn, wie wir heute den Begriff „Evangelium" verwenden: für Zusammenfassungen der Verkündigung von Taten und Worten Jesu in einem biographischen Rahmen, wie sie vor allem die synoptischen Evangelien bringen. Aber es trifft nicht jenen Sinn von Evangelium, der dem Verfasser des ThEv und seinen gnostischen Lesern vorschwebte: Evangelium als eine Schrift, welche die Heilsverkündigung Jesu vermittelt. Denn diese bringt das ThEv.

Im allgemeinen scheint man jetzt die koptische Handschrift des ThEv etwa auf das Jahr 400 zu datieren. Sicher ist das allerdings nicht. Zwar wirkt manches in der Schrift – so die Doppelschreibung des N an Wortanfängen – archaisch. Aber das ist nicht entscheidend. Denn die Abschreiber haben öfter ein älteres Schriftbild nachgeahmt. Dagegen dürfte feststehen, daß unsere Handschrift des ThEv nur eine Abschrift ist.

2. Der griechische Text

Grenfell und Hunt hatten 1897 zuerst den (später so genannten) P. Ox. 1 herausgegeben. Der griechische Text, den er enthält, entspricht recht genau den Sprüchen 26–30, 77 Ende, 31–33. Die von Grenfell und Hunt 1904 veröffentlichten Papyrusreste sind die jetzigen P. Ox. 654 und 655. Der erstere bietet ein griechisches Gegenstück zu dem Eingang und Spruch 1–6 des ThEv, der andere zu Spruch 36–40. Die abschließende Ausgabe stammt von H. E. G.

White: The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus, Cambridge 1920 (Text und Kommentar). In Deutschland ist die Ausgabe von E. Klostermann in den „Kleinen Texten" verbreitet.

Mit diesen drei Papyri steht es so: P. Ox. 654 ist ein langer schmaler Streifen mit 42 Zeilen, Mitte oder Ende des 3. Jh. auf die Rückseite einer Grundstücksliste geschrieben. P. Ox. 1 dagegen ist ein Blatt aus einem Papyruskodex, der wohl ums Jahr 200 geschrieben ist. P. Ox. 655 besteht aus acht kleinen und kleinsten Fragmenten einer Papyrusrolle, vermutlich nicht viel später als 250 geschrieben. Diese drei Papyri sind also keineswegs Teile einer einzigen Handschrift, sondern drei Abschriften älterer Vorlagen. Da Thomas der Lieblingsheilige Syriens war, darf man vermuten, daß das ThEv nicht in Ägypten, sondern in Syrien entstanden ist. Die Vorrede der editio princeps (VI) gibt als Abfassungsdatum „um 140" an, ohne Begründung. Wir möchten jedoch meinen, daß der griechische Text des ThEv tatsächlich bis in die Mitte des 2. Jh. zurückgeht. Offensichtlich war das Evangelium des Thomas, wie McL Wilson 275 bemerkt, im 3. Jh. sehr beliebt und verbreitet.

3. Das Verhältnis des griechischen zum koptischen Text

Als Puech 1952 in den drei Ox. P. 654, 1 und 655 Teile des griechischen ThEv erkannte, bot sich eine neue Möglichkeit, die großen Lücken der meist nur sehr fragmentarisch erhaltenen griechischen Thomassprüche zu ergänzen, indem man sich vom koptischen Text inspirieren ließ. Die Bearbeiter bei Hennecke-Schneemelcher haben sich noch nicht auf diese riskante Aufgabe eingelassen. Schneemelcher, der (S. 61–66 und 70-73) die Ox. P. 654 und 655 behandelt, und J. Jeremias, dem (S. 66–70) der P. Ox. 1 zugefallen war, begnügten sich damit, die Übersetzungen des koptischen Textes und der entsprechenden griechischen Fragmente untereinander zu stellen. Erst Fitzmyer und Hofius haben sich dann an die schwierige Rekonstruktion des griechischen Textes mit Hilfe des koptischen gemacht – schwierig vor allem darum, weil es sich gar nicht um wörtliche Übersetzungen handelt. Die griechische und die koptische Textform sind vielmehr, wenn auch innerhalb gewisser Grenzen, als eigene Bearbeitungen anzusehen, wie sich inzwischen herausgestellt hat.

Wir können die hier auftretenden Problemen nur an wenigen Beispielen veranschaulichen. Hofius (24) gibt z. B. den Eingang von P. Ox. 654 wie folgt wieder (wir übersetzen hier die griechischen Texte): „Dies (sind) die verborgenen Worte, welche sprach Jesus der lebendige und erschienene dem Judas, der auch Thomas (heißt) usw." Damit übernimmt Hofius den früheren Deutungsversuch *κ[αὶ]ὀφθεὶς κτλ.* Er setzt (S. 25) voraus: „Die Wendung *ὁ ζῶν* ist hier in POx 654, 1 sicher auf den Auferstandenen zu beziehen", näm-

lich wegen der Parallele im 1. Buch Jeû („. . . Lehre, die Jesus der Lebendige seine Apostel gelehrt hat usw."). Aber das trifft nicht zu. Denn das Beiwort „der Lebendige" (wörtlich: der, welcher lebt) bekommt in Spruch 3 (81, 2) und in Spruch 50 (90, 4) auch der „Vater", und in Spruch 37 (88, 1) wird Jesus „der Sohn des Lebendigen" genannt. Daraus geht hervor, daß sich die Bezeichnung „der Lebendige" – wenn sie im ThEv auf Jesus angewendet wird – nicht einfach entsprechend der sonst bei Gnostikern beliebten Situation deuten läßt: der Auferstandene gibt seinen Jüngern Offenbarungen. Gott und Jesus werden vielmehr jeweils „der Lebendige" genannt, weil sie das wahre Leben besitzen und mitzuteilen vermögen. Der Eingang des ThEv aber setzt als Situation voraus: Der Jünger Thomas hat alle jene nun folgenden Worte, die Jesus zu verschiedenen Personen – den Jüngern, Thomas selber, Salome, Maria (Magdalena) – während seines Erdenlebens gesprochen hat, aufgeschrieben. Insofern ist also „Thomas" der Verfasser dieses „Evangeliums", und der Spruch 13 macht deutlich, wie unendlich er in seinem Jesusverständnis dem Matthäus (und Petrus) überlegen ist. Zieht man all das in Betracht, dann ergibt sich: hier ist Fitzmyers Rekonstruktion 513 richtig: ». . . *κ[αὶ ἔγραψεν Ἰούδας ὁ] καὶ Θωμᾶς*».

Eine andere Frage weckt die Behandlung von Spruch 2 (80, 14–19). Die editio princeps läßt, entsprechend dem Schriftbild der koptischen Handschrift, die erste Hälfte der Zeile in 80, 18 leer. Hofius spricht (28) von einem nur hier vorhandenen „Einzug", also einem Einrücken des Textes: „Dies macht wahrscheinlich, daß es sich bei den Worten schpere auo fna'r um eine Zufügung handelt". Hofius wird damit recht haben, daß der koptische Text gegenüber dem griechischen erweitert ist. Aber mit einem „Einzug" hat das nichts zu tun: wie Giversen (30) angibt, ist „die erste Hälfte dieser Zeile . . . nicht beschrieben gewesen, da der Papyrus zufällig hier so uneben ist, daß der Schreiber sein Schreibgerät nicht verderben wollte". (Die Meinung Leipoldts II 10 Anm. 4: „Hier wurde eine halbe Zeile der oberen Papyrusschicht entfernt, anscheinend ohne Störung des Sinnes", ist derart unwahrscheinlich, daß sie dagegen nicht aufkommen kann.) Allein der Spruch ist im koptischen Text nicht nur erweitert, sondern an seinem Ende deutlich verderbt. Hofius selbst schreibt (28): „Mir scheint . . . der Hinweis auf die Ruhe der mystischen Stimmung des Logions mehr zu entsprechen als die Erwähnung der Herrschaft über das All". Über die Frage, ob man angesichts des ThEv von Mystik sprechen solle, wird später zu reden sein. Dagegen wird man Hofius zustimmen: die „Ruhe" ist das letzte Ziel dieser Gnosis. Hofius scheint aber nicht gemerkt zu haben, daß der koptische Schluß die Form des „Kettenspruchs" zerstört: „und wenn er erschüttert ist, wird er sich wundern und wird herrschen über das All". Wahrscheinlich waren die letzten Worte des Spruches, und zwar schon, wie Cullmann annimmt, in der griechischen Vor-

lage, unlesbar geworden, und man hat aus *βασιλεύσει ... ἐπαναπαήσεται* oder was davon noch lesbar schien auf ein *βασιλεύσει ἐπάνω πάντων* geraten. Der Text des P. Ox. 654 ist hier dem koptischen überlegen, oder genauer: jener griechischen Vorlage, aus welcher der koptische Text einmal hervorgegangen ist.

In unserem Zusammenhang scheint uns dabei die Erkenntnis wichtig zu sein, daß man weder den jetzigen griechischen Text – das zeigt sich bei dem unmöglichen „Wenn sie sagen, daß es" (das Reich) „unter der Erde ist" in P. Ox. 654, 12 f.; vgl. Spruch 3 (80, 23 f.: „Wenn sie sagen, daß es im Meer ist") – noch auch unseren koptischen als die Vorlage des jeweils anderen Textes ansehen kann.

Man hatte es zunächst als ziemlich selbstverständlich betrachtet, daß der griechische Text der ursprüngliche ist, und nur – wegen gewisser von Guillaumont untersuchter Semitismen (Guillaumont I) – die Frage erwogen, ob diesem griechischen Text nicht noch ein aramäischer vorangegangen ist; der ausgezeichnete Aufsatz von Kuhn hat (322 ff.) allerdings die Notwendigkeit, eine aramäische Urschrift anzunehmen, ziemlich beseitigt. Aber nun ist Garitte mit einer viel kühneren These auf den Plan getreten: der griechische Text jener drei Oxyrhynchuspapyri sei eine wörtliche Übersetzung aus dem Koptischen, die Garitte aus Fehlübersetzungen des griechischen Textes erweisen zu können meint (Garitte II). Wenn er (155 f.) auf Briefe des hl. Antonius und auf die Regel des Pachomius als auf Beispiele verweist, bei denen der koptische Text ursprünglich ist, so besagt das freilich wenig. Denn es müßte zuerst bewiesen werden, daß das ThEv in Ägypten entstanden ist, und wer in dem griechischen Thomastext vom Jahre 200 eine Übersetzung aus dem Koptischen sehen will, müßte das koptische Thomasevangelium schon während des 2. Jh. entstanden sein lassen. Aber wir brauchen uns nicht auf solche Erwägungen einzulassen, sondern können Garittes eigene Beweise prüfen.

Zwei davon haben für ihn entscheidenden Wert: „Diese beiden Fälle würden allein genügen, um die Priorität des Koptischen zu begründen", meint er (II 162). Der erste Fall betrifft Spruch 3 (80, 20) und dessen griechische Parallele P. Ox. 654, 10. Der griechische Text enthält nach Garittes Verständnis einen sinnlosen Satz: „Wenn die, welche euch ziehen, sagen usw." ([*ἐάν*]*οἱ ἕλκοντες ὑμᾶς*[*εἴπωσιν*] *κτλ*). Dagegen der koptische Text, netsōk hēt teutn̄, habe Sinn: „Wenn die, welche euch voran ziehen (oder: euch führen), sagen." Das koptische Verbum „sōk" bedeutet an sich freilich „ziehen". Verbunden aber mit „hēt" (= „vor") meint es: „voranziehen", „anführen". Der griechische Übersetzer habe das Wort „hēt" nicht beachtet und darum das Verb „sōk" mit dessen gewöhnlicher Bedeutung, nämlich „ziehen", wiedergegeben.

Aber schon Fitzmyer 520 hat erkannt, daß auch Garittes Übersetzung

„welche euch führen" keinen Sinn gibt: „Es sind offensichtlich Gegner Jesu, deren Lehren er widerlegt, indem er sie ad absurdum führt . . ." Nun bedeutet aber *ἕλκω* nicht nur, wie Garitte voraussetzt, „ziehen"; es kann auch den Sinn „verführen" annehmen. Das zeigen schon die bei Liddell-Scott s. v. S. 535 angegebenen Stellen: Lysias 1, 12 heißt *γυναῖκα ἕλκειν* „eine Frau verführen" (den entsprechenden Sinn hat *παιδίσκην ἕλκειν*); vgl. weiter *πείθειν καὶ ἕλκειν* bei Plato R. 458 D und *ἕλκειν* beim Liebeszauber (Plotin Enn IV 4, 40). Nun kann zwar auch „sōk" heißen: verführen; vgl. z. B. Evang. Verit. 17, 34: die *πλάνη* stellt Vergessenheiten und Ängste her, um damit die Wesen der Mitte zu verführen. Dagegen gibt „sōk hēt" diesen Sinn nicht wieder. Aus alledem dürfte folgen: der koptische Übersetzer hat den seltenen Sinn des Wortes *ἕλκω* nicht verstanden und sich dieses griechische Wort mit der Übersetzung „sōk hēt" zurecht gelegt; daß diese Bedeutung im Zusammenhang nicht paßte, hat er nicht gemerkt.

Garittes zweiter Hauptbeweis (II 160–162) liegt in Spruch 31 (87, 6 f.) und der griechischen Parallele P. Ox. 1, 33–35. Der griechische Text *ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν* sei unmöglich. Im koptischen Text wird das griechische Lehnwort *θεραπεύω* auf eine im subachmimischen Dialekt übliche Weise eingeführt durch ein davor gesetztes „r̄". Dieses kommt zwar von dem koptischen Verb „eire" = „tun" her. Aber sein etymologischer Sinn spielt hier keine Rolle; auch Konstruktion und Sinn des Satzes werden dadurch nicht verändert. Garitte meint nun: der griechische Übersetzer habe dieses „r̄" nach dessen etymologischer Bedeutung mit *ποιεῖ* wiedergegeben. Dann mußte er das Verb *θεραπεύειν* ändern in *θεραπείας* und das Objekt ganz ungriechisch mit *εἰς* anschließen.

Aber diese These läßt sich nicht halten. Die gleiche Konstruktion mit „r̄" vor aus dem Griechischen entlehnten Verben kommt auch sonst oft im ThEv vor, z. B. kurz vorher in dem Spruch 27 (86, 17 f.): „etetm̄r̄nesteue". Die griechische Parallele lautet durchaus sinnentsprechend: *ἐὰν μὴ νηστεύσητε* (P. Ox. 1, 5 f.). Wäre der Grieche der Übersetzer und hätte er das „r̄" in dem einen Falle nicht verstanden, dann müßte dasselbe auch hier und in den weiteren gleichen Fällen sich zeigen. Das ist nicht der Fall. Garitte hat einen falschen Alarm gegeben: die beanstandete griechische Konstruktion ist im hellenistischen Griechisch durchaus möglich; s. W. Bauers Wörterbuch, 5. A. 1351 s. v. I a mit Belegen dafür, daß im hellenistischen Griechisch *ποιεῖν* mit einem Hauptwort verbunden das einfache Verbum ersetzen kann.

Garittes weitere Argumente (Garitte II 163 ff.) können wir nur kurz besprechen. (1) Der Grieche soll die häufige koptische Einleitungsformel „pedsche Jesous" (= Jesus sprach) mit „Jesus spricht" übersetzt haben, weil jene koptische Form nicht als Tempus der Vergangenheit kenntlich ist. Aber in Spruch 6 übersetzt der Grieche eine deutlich perfektische Form (81, 74) mit dem Prä-

sens (P. Ox. 654, 32); der griechische Text verwendet in den Sprüchen stets das praesens historicum. Wo es in den Evangelien vorkommt, gibt es die sahidische Übersetzung mit „pedsche" wieder (wie Garitte selbst mitteilt!). Von einer Fehlübersetzung (dieses Wort gebraucht Garitte übrigens nicht, wohl aber setzt er die Sache beständig voraus) kann also hier keine Rede sein. (2) Nach Garitte (II 167) ist das *ὅτι* in P. Ox. 654, 24 ein Zeichen dafür, daß der Grieche das koptische Wort „dsche" nicht verstanden hat: er hätte es mit *γάρ* wiedergeben müssen. Aber im hellenistischen Griechisch kann *ὅτι* sehr wohl „denn" bedeuten (Bl.-Debr. § 456, 1), und der Kopte gibt dieses „denn" mit seinem „dsche" wieder. Ein Mißverständnis liegt nicht vor. (3) An Wendungen des hellenistischen Griechisch stößt sich Garitte auch bei P. Ox. 1, 16f.: „keinen fand ich durstig *ἐν αὐτοῖς*" statt des klassischen *αὐτῶν* (Garitte II 167 f.); aber dergleichen ist im Koinegriechisch möglich (s. Bl.-Debr. § 164, 1). Garitte nimmt auch zu Unrecht Anstoß an *πονεῖ ἐπί*: bei Verben der Gemütsbewegung kann im hellenistischen Griechisch *ἐπί* mit Dativ stehen (Bl.-Debr. § 235; W. Bauer Wörterb. 5. A. 568 f.). (4) Eine ernsthafte Schwierigkeit bietet der (P. Ox. 655, 17–23 entsprechende) Spruch 37 (87, 27–88, 2) mit der Form m̄petn̄schipe. Manche Ausleger haben sie als negatives Perfekt I gefaßt. Demgegenüber hat Garitte wohl recht, wenn er ebenso wie Till die Form als „le substantif complément" faßt und übersetzt: „quando despoliabitis vos a pudore vestro" (= „wenn ihr euer Schamgefühl ablegt"). Aber damit ist nicht gesagt, daß der griechische Text *ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε* eine Übersetzung aus dem Koptischen ist; beide Texte gehen hier ihre eigenen Wege. (5) und (6): bei Spruch 2 (80, 14–19; P. Ox. 654, 5–9) und Spruch 28 (86, 20–31; P. Ox. 655, 17–23) weist Garitte (II 164–166 und 169 f.) auf parallele Überlieferungen bei Clemens Alexandrinus hin und fragt: „Wenn das Oxyrhynchusfragment der ursprüngliche Text dieses Wortes ist, wie kommt es, daß es sich in der Form so beträchtlich von demselben griechischen Text unterscheidet, den uns Clemens liefert?" (165 und ähnlich 169). Alles werde klar, wenn P. Ox. 654 und 655 den koptischen Text (im 2. Fall nicht ganz richtig) übersetzt haben. – Aber Clemens gibt Strom. II 9, 45 und III 13, 93 ausdrücklich an, daß er Sprüche aus dem Ägypterevangelium zitiert. Wie kann man verlangen, daß die Sprüche des ThEv mit ihren „Parallelen" im Ägypterevangelium wörtlich übereinstimmen? Bei Spruch 2 gibt Garitte (II 165) Anm. 59 überdies selbst zu, der koptische Text hier „paraît avoir subi quelque altération". (7) Bei Spruch 32 (87, 7–10; P. Ox. 1, 36–41) fragt Garitte (II, 168), warum hier für das einfache *ἐπάνω* des Mt *ἐπ' ἄκρον* stehe. Er meint, der Grieche habe das (dem *ἐπάνω* entsprechende) koptische Wort ‚hidschn̄" nach dessen Zusammensetzung aus „hi" = *ἐπί* und „dscho" = ‚Haupt', ‚Gipfel' wiedergegeben. Diese Erklärung läßt den Griechen zwar die Bestandteile einer häufig vorkommenden Vokabel erkennen, aber nicht diese

selbst! Daß man so mit dem griechischen Text nicht zurechtkommt, zeigt die Tatsache, daß dabei das auf *ἐπ' ἄκρον* folgende (*ὄρους*) *ὑψηλοῦ* unerklärt bleibt. Daß hier ein Biblizismus hereinspielt (Jes 28, 4 LXX bietet *ἐπ' ἄκρον τοῦ ὄρους τοῦ ὑψηλοῦ*) will Garitte nicht wahr haben. Der griechische Thomastext liest weiter *οἰκοδομημένη* statt, wie Mt 5, 14, *κειμένη*. Garitte will das aus einer Verwechslung der koptischen Wörter „kō" (= stellen, legen) und „kōt" (= bauen) erklären. Aber ebenso wie der P. Ox. 1 lesen auch Augustin, Hilarius, sy^{sc} und das arabische Diatessaron. Angesichts dieser Textbezeugung verliert eine Ableitung des griechischen Thomastextes aus einem Mißverständnis des koptischen jeden Sinn.

Damit sind Garittes Einzelargumente besprochen. Es zeigt sich: sein Beweis hält nicht stand. Aber auch über diese Einzelargumentation hinaus bleibt noch zu bedenken: wäre der griechische Text der P. Ox. 654, 1 und 655 aus dem Koptischen übersetzt, dann gäbe es zwei Möglichkeiten. Entweder hätten die Schreiber dieser drei Papyri jeweils für sich aus dem Koptischen übersetzt. Bei P. Ox. 654, einer privaten Gelegenheitsarbeit, wäre es noch eher denkbar, daß der Schreiber = Übersetzer solche Fehler macht. P. Ox. 1 aber stammt aus einem Papyruskodex, einer literarischen Arbeit. Hier kann man nicht mit so primitiven Fehlern rechnen, wie Garitte sie vermutet. Dasselbe gilt auch für P. Ox. 655, den Resten einer Papyrusrolle. Außerdem ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß alle drei Schreiber = Übersetzer das Koptische so mangelhaft gekannt haben sollen. Oder – das wäre die andere Möglichkeit – alle drei Schreiber haben einen und denselben griechischen Text abgeschrieben, und jener Übersetzer, von dem diese griechische Vorlage stammte, konnte nur wenig Koptisch. Da nun P. Ox. 1 „bald nach 200" geschrieben ist, rutscht diese griechische Vorlage in das zweite Jahrhundert hinein, und der koptische Thomastext, aus dem sie übersetzt sein soll, wäre dann noch älter. D. h. aber: das koptische Thomasevangelium hätte nicht, wie Garitte (II 172) annimmt, im 3. Jh. existiert, sondern schon im 2. Jh. Das ist nach allem, was wir bisher wissen, aber unwahrscheinlich, um es milde auszudrücken. Also führen auch diese Überlegungen zu demselben Ergebnis: der griechische Text der P. Ox. ist nicht aus dem Koptischen übersetzt.

Andererseits brauchen wir nicht anzunehmen, daß unsere koptische Handschrift die erste Übersetzung aus dem griechischen Urtext enthält. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß sie eine koptische Vorlage abschreibt. Spruch 7 wiederholt am Schluß (81, 28) die Wendung aus dem Vorhergehenden (81, 25f.) „und der Löwe wird Mensch"; in Wirklichkeit muß es heißen: „und der Mensch wird Löwe" (auf die „Leiche", die Hofius für den Löwen einführen möchte, sollte man getrost verzichten). Giversen (38) sieht darin einen Abschreibefehler. Aber auch die sonderbare Stellung der Worte „des Himmels" in Spruch 3 (80, 22 f.) – sie sollten eigentlich unmittelbar auf „die Vögel"

folgen – versteht man am besten als Abschreibefehler: der Schreiber vergaß sie und trug sie dann einfach im Text selbst nach. Giversen (43) vermutet auch in Spruch 10 (82, 15) einen Abschreibefehler.

Die P. Ox. 654, 1 und 655 sind ebenfalls Abschriften: das griechische Original muß älter sein. Ob es seinerseits – wenn das ThEv in Syrien entstanden sein sollte – auf einen aramäischen Text zurückgeht, ist eine Frage, auf die sich noch keine sichere Antwort geben läßt. Einzelne Aramaismen im Text – wenn es solche sind – besagen noch nicht, daß der gesamte Text aus dem Aramäischen übersetzt ist. K. H. Kuhn hat nicht ohne Grund darauf hingewiesen, daß vermeintliche Aramaismen auch Biblizismen sein können. Wenn es in Spruch 25 heißt: „Liebe deinen Bruder wie deine Seele!", so brauche dieser Gebrauch von „Seele" für das Reflexivpronomen nicht mehr zu offenbaren, als daß der Verfasser des ThEv das biblische Idiom genau kannte (323).

So bleibt die Geschichte des ThEv noch undeutlich. Vermutlich ist es im 2. Jh. in Syrien entstanden. Wann es ins Koptische übersetzt wurde, wissen wir nicht; man wird 400 n. Chr. als terminus ante quem angeben dürfen. Vielleicht darf man auf das Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jh. raten. Dabei muß man sich aber davor hüten, sich diese Übersetzung als eine sklavische Übertragung in eine andere Sprache vorzustellen. Bei solchen Schriften kann jeder Abschreiber auch ein Bearbeiter sein. Daß der koptische Übersetzer es gewesen ist, hat für Spruch 77 (94, 22–28) K. H. Kuhn (317 f.) deutlich gemacht. Es war bereits aufgefallen, daß im koptischen Text jener Spruch, den der P. Ox. 1, 27–30 bietet, an anderer Stelle steht: er folgt auf Spruch 77 a, und zwar so, daß seine beiden Satzhälften („Hebe den Stein, und du wirst mich dort finden; spalte das Holz, und ich bin da!") miteinander vertauscht sind. Hofius 187 schreibt zu dem griechischen Text: „Es erhebt sich die Frage, ob das Logion innerhalb des ThEv ursprünglich in den Zusammenhang gehört, wie ihn P. Ox. 1, 5 hat, oder wie ihn Th 77 hat." Diese Frage hat K. H. Kuhn nun beantwortet durch die Entdeckung: der zweite Teil von Spruch 77 ist mit dem ersten verbunden durch einen Stichwortanschluß, der nur im Koptischen möglich ist. Es handelt sich dabei um das koptische Wort „pōh". In Spruch 77 a hat es die Bedeutung „gelangen zu", in 77 b aber bedeutet es „spalten". Dadurch, daß der Kopte die beiden Sätze von Spruch 77 b miteinander vertauscht hat, folgen nun die beiden gleichlautenden und gleichgeschriebenen Worte „pōh" (die innerlich nichts miteinander zu tun haben) unmittelbar aufeinander – beide stehen in der Zeile 94, 26! – und stellen auf diese Weise einen engen Stichwortzusammenhang her. Der koptische Übersetzer hat also, wie Kuhn mit Recht hervorhebt, eine viel aktivere Rolle gespielt, als wir bisher geahnt haben.

Daß er solche Stichwortverbindungen geschaffen hat, läßt sich noch an einer anderen Stelle zeigen. Der Spruch 33 (87, 10–12; das griechische Äqui-

valent fehlt leider) berührt sich in seinem ersten Teil mit Mt 10, 27/Lk 12, 3; der zweite Teil (87, 13–16) kommt Lk 8, 16 sehr nahe. Beide Teile sind nun im Koptischen durch das gleich lautende und gleich geschriebene Wort „maadsche" verbunden. Im ersten Teil bedeutet es „Ohr", im zweiten dagegen ist es die koptische Bezeichnung für ein Gefäß (vgl. *μόδιος* in Mt 5, 15/Lk 11, 33). Auch diese Verbindung ist nur im Koptischen möglich.

Selbstverständlich schließen solche Stichwortanschlüsse eine innere Verwandtschaft der so zusammengehaltenen Stücke nicht aus. In Spruch 33 fordern beide Teile die Weitergabe der gnostischen Erkenntnis; in Spruch 77 drücken beide Teile die Allgegenwart Jesu (oder des göttlichen Lichts) aus. Bei einem solchen Text wie dem ThEv stellt sich der Versuch einer Bearbeitung beim Abschreiben oder Übersetzen fast von selbst ein. Man muß sich darum hüten, den griechischen – oder den koptischen – Wortlaut von vornherein für den ursprünglichen zu halten.

B. Quellenprobleme

Woher hat das ThEv seinen Stoff? Man kann an mündliche und an schriftliche Tradition denken. Die schriftliche Tradition könnte aus Spruchsammlungen herkommen oder aus Evangelien entnommen sein, welche die Worte und Taten Jesu berichteten. Bei diesen Evangelien kann es sich um die kanonischen Evangelien (vor allem die Synoptiker) gehandelt haben, aber auch um außerkanonische.

1. Die letzte Lösung vertritt Gilles Quispel (I 189 ff.). Nach ihm stammt der „synoptische" Stoff des ThEv aus dem Hebräerevangelium (= HE), und dieses habe – wenn auch überarbeitet – die Tradition der aus Jerusalem gewichenen judenchristenlichen Gemeinde enthalten. Tatian hat – so meint Quispel weiter (I 194) – dieses HE neben den kanonischen Evangelien als fünftes Evangelium benutzt; ebenso kommt es – nach Quispel I 190 – in den Zitaten der Pseudoklementinen zu Wort. Vor allem aber tritt es uns nach Quispel im ThEv entgegen und macht es damit besonders wertvoll: hier wird uns eine von den Synoptikern unabhängige Tradition zugänglich, die manchmal sogar der synoptischen überlegen sein soll!

Wie gewagt diese bezaubernde Konstruktion ist, zeigt eine einfache Überlegung. Etwa die Hälfte der 114 Thomassprüche sollen dem HE entnommen sein. Aber nur von einem einzigen Spruch – es ist Nr. 2 (80, 14–19) – bezeugt Clemens Alexandrinus (Strom. II 9, 45, § 4 f., und Strom. V 96, 3 § 2 f.), daß er ihn im HE gelesen hat. Ist damit nun bewiesen, daß ihn das ThEv von dort bekommen hat? Keineswegs! Wir wissen nicht einmal, ob nicht das ThEv älter ist als das HE. Aber lassen wir diese Möglichkeit ganz beiseite und beachten wir etwas anderes. Giversen hat (56) darauf hingewiesen, daß unser

Spruch 19 a (84, 17–19: „Selig ist, wer war, bevor er wurde") sich (als Spruch 57) auch im Philippusevangelium findet (112, 10). Viele solche Sprüche sind Wandergut, das bald hier, bald dort auftaucht. Bestes Beispiel dafür ist unser Spruch 17 (84, 5–9: „. . . was kein Auge gesehen usw."), der in der gnostischen Literatur so häufig erscheint, daß ihn W. Bauer (Das Johannesevangelium, 3. A. 1933, 4) als ein „Leitfossil" für das Gnostische verwenden wollte. Aus solchem Wandergut (das in diesem Fall durch den Aufsatz von Prigent: „Ce que l'œil n'a pas vu", in seiner weiten Verbreitung noch deutlicher sichtbar geworden ist) läßt sich aber keine literarische Abhängigkeit erschließen. Wer garantiert uns, daß nicht auch unser Spruch 2 ein derartiger Wanderspruch ist?

Aber die Zuweisung von Spruch 2 an das HE (I 189) bringt für Quispel noch eine weitere Schwierigkeit, die er wohl nicht bemerkt hat. Dieser Spruch ist nämlich alles andere als „synoptisch". Denn das synoptische Wort „Suchet, so werdet ihr finden!" (Mt 7, 7 = Lk 11, 9 f.; es ist in Spruch 92 (96, 25f.) und noch vollständiger in Spruch 94 (96, 33 f.) erhalten) zeigt zusammen mit „Bittet, so wird euch gegeben!" und „Klopft an, so wird euch aufgemacht!" dem Jünger Jesu, wie sich Gott zu uns stellt: er öffnet, ist zugänglich, schenkt. Damit flößt es dem Leser und Hörer das rechte Vertrauen zu Gott ein. In Spruch 2 aber leitet es nur einen rein gnostischen Gedanken ein, der in einem „Kettenspruch" (suchen – finden – staunen – herrschen – ruhen) zum gnostischen Ideal der *ἀνάπαυσις* führt. Aber nur im Clemenszitat aus dem HE und P. Ox. 654,6–9! Denn Spruch 2 des ThEv zeigt einen anderen Text (suchen – finden – erschüttert sein – staunen – herrschen): es hat das „Königwerden über das All" zum Ziel. Hier wird deutlich, daß P. Ox. 654 vom Text des koptischen ThEv abweicht. Auf alle Fälle ist der von Clemens im HE vorgefundene Spruch derart gnostisch und unsynoptisch, daß man von diesem Evangelium keine synoptischen Sprüche erwarten dürfte, wenn dieser Spruch für es charakteristisch wäre. Auf die Voraussetzung, Spruch 2 zeige den synoptischen Charakter der Sprüche im HE, muß man also verzichten.

Um so wichtiger wird darum ein zweites Argument Quispels, das viel Zustimmung gefunden hat (II 189 f.): auch Spruch 12 (82, 25–30) entstamme dem HE. Denn hier weist Jesus seine Jünger für die Zeit nach seinem Scheiden zu „Jakobus dem Gerechten, um dessentwillen Himmel und Erde geschaffen wurden". Das Judentum hatte ursprünglich vom Gesetz gesagt, Himmel und Erde seien um seinetwillen erschaffen worden. Dann wurde diese Formel auch auf Moses, auf andere große Fromme und auf den Messias angewendet. Nach judenchristlicher Überlieferung war Jakobus besonders gesetzesfromm. Darum begegnen wir hier zweifellos einer ursprünglich judenchristlichen Tradition. Später wurde sie gnostisiert. Das erhellt u. a. auch aus Clemens Alexandrinus Zitat in den Hypotyposen, wonach der Herr die Offenbarung dem Jakobus

gab, und dieser den Aposteln. Quispel meint nun: Dieser Spruch 12 stimmt überein mit einem Fragment des HE, das Hieronymus (De vir. inl. 2) überliefert hat: Der Herrenbruder habe sich beim Abendmahl Jesu verschworen, er werde nicht eher wieder essen, als bis er den Auferstandenen gesehen habe. Jesus sei ihm denn auch unmittelbar nach der Auferstehung erschienen und habe ihn geheißen, sein Brot zu essen. In der Tat hebt dieses Fragment ebenso wie Spruch 12 die Bedeutung des Jakobus hervor. Aber damit endet die Übereinstimmung auch schon. Denn nach dem HE hat Jakobus am letzten Abendmahl Jesu teilgenommen; er war also schon während Jesu Erdenleben zum Glauben gekommen und gehörte zum engsten Jüngerkreis. Spruch 12 aber setzt eine ganz andere Situation voraus. Man kann ihn doppelt verstehen. Entweder handelt er von einem Gespräch der Jünger mit Jesus nach dessen Auferstehung. Dann verträgt es sich nicht mit dem Fragment aus dem HE, daß Jakobus sich nicht unter diesen Jüngern befindet und ihrem Kreis auch bis nach der Himmelfahrt fernbleiben wird. Oder (was wahrscheinlicher ist) Spruch 12 beschreibt ein Gespräch kurz vor Jesu Passion. Dann widerspricht es ebenfalls dem HE, daß Jakobus nicht unter diesen Jüngern ist und ihrem Kreis auch bis zur Himmelfahrt nicht angehören wird. Wie man also auch Spruch 12 deutet, er paßt einfach nicht zu jenem Fragment aus dem HE. Also haben wir nicht das Recht, ihn für das HE zu beanspruchen. Daß die Gnostiker des ThEv den Herrenbruder nicht als einen großen Gesetzesfrommen hier eingeführt haben, versteht sich von selbst; die drei (voneinander verschiedenen) „Apokalypsen des Jakobus", die unter den Schriften von Nag-Hamadi enthalten sind, beweisen, daß man ihn als Mittler geheimer Offenbarung verstanden hat.

Läßt sich nun – wie Quispel (I 191) meint – erweisen, daß Spruch 99 (97, 21–26); Jesu Mutter und Brüder wollen ihn besuchen) aus dem HE stammt? Nein. Denn mit der angeblichen Parallele in Fragment 4 des Ebjonitenevangeliums (das Quispel einfach als eine „Rezension" des HE ansieht) verhält es sich anders. Thomas und Lukas stimmen – wie J. B. Bauer, Nilsand 120, nachgewiesen hat – vielmehr gegen Mk, Mt und das Ebjonitenevangelium darin überein, daß Jesu Frage: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder" fehlt. Unser Spruch 99 bringt, wie J. B. Bauer gezeigt hat, nichts, was er nicht aus den kanonischen Evangelien haben konnte.

Quispel (I 190 f.) beansprucht ferner Spruch 104 (98, 10–16) für das HE. Dazu muß er aber das Nazaräerevangelium für eine weitere „Rezension" des HE erklären, wozu kein Anlaß vorliegt; sonst kann er dessen Fragment 3 nicht verwenden. Es stimmt mit Spruch 104 darin überein, daß man Jesus zu etwas auffordert, was Sünde voraussetzt, und er sich dagegen wehrt. Aber im Nazaräerevangelium ist es die Johannestaufe, zu der Mutter und Brüder Jesum auffordern; im ThEv fordern „sie" – vermutlich die Jünger – Jesum zum

Fasten und Beten auf. Diese Unterschiede als irrelevant zu behandeln, scheint uns methodisch nicht zulässig.

Quispel hat aber noch auf eine andere Weise versucht, das HE als Quelle des ThEv zu erweisen. Er hat auf Übereinstimmungen des ThEv mit den Pseudoklementinen hingewiesen (I 190). Aus ihnen schließt er, hier sei das HE benutzt, und es sei darum ein judenchristliches Evangelium palästinensischen Ursprungs gewesen. Aber auch dieses Argument überzeugt nicht. Georg Strecker hat unlängst in seinem Werk über das Judenchristentum in den Pseudoklementinen auch deren Schriftzitate untersucht (117–136). Dabei zeigt sich (126) z. B., daß das von Quispel (I 190) angeführte „Zitat" in Hom. III 16, 2 nicht allein steht, sondern zu einer Gruppe von 6 Stellen gehört, die alle auf Mt 23, 13 und Lk 11, 52 anspielen, ohne jedoch direkte Zitate zu sein (Hom. III 18, 3; XVIII 15, 7; 16, 2; Rec. I 54, 7; II 30, 1; 46, 3). Das Motiv des *ἀποκρύπτειν* verbindet sie mit der Lesart von D (*Θ*) it sy^{sc} in Lk 11, 52: *ἐκρύψατε* Die Pseudoklementinen fassen das Wort vom Schlüssel als ein Bild auf: „wie einen Schlüssel für das Haus des Reiches". Ein wörtliches Zitat liegt in keiner dieser 6 Stellen vor; darum beweisen sie auch nicht die Benutzung einer außerkanonischen Quelle. Strecker schließt seine Untersuchungen mit der Feststellung (136): „... dies läßt sich mit Sicherheit behaupten: ein judenchristliches Evangelium ist in den Pseudoklementinen nicht zitiert worden. Die nachweisbar unkanonischen Zitate weisen weder Elemente judenchristlichen Ursprungs auf noch harmonisieren sie mit den erhaltenen Resten der judenchristlichen Evangelienliteratur."

Mit dieser Beurteilung stimmt auch A. F. J. Klijn überein. Er schreibt zu Quispels Unternehmen: „Abgesehen von Credner im Jahre 1832 hat niemand, der die Zitate in den Pseudoklementinen studierte, je zu sagen gewagt, daß sie nur auf unkanonische Schriften zurückgehen, geschweige denn allein auf ein judenchristliches Evangelium. In den Pseudoklementinen haben wir es mit einem Werk zu tun, das – was seine Zitate betrifft – sehr gut in das allgemeine Bild hineinpaßt, das wir vom Schriftgebrauch in der syrischen Christenheit bekommen. Wir haben es mit einer sehr freien Art und Weise zu tun, in der die Zitate ausgewählt werden, bei der unkanonischer Stoff benutzt wird. Das schließt nicht aus, daß in manchen Fällen, wo die Pseudoklementinen und das ThEv übereinstimmen, unkanonischer Stoff gegenwärtig ist. Aber das rechtfertigt nicht zugleich den Schluß, daß wir in allen Fällen von Übereinstimmung mit unkanonischem Stoff zu tun haben" (168).

Aber Quispel hatte schon bei der Untersuchung der Pseudoklementinen auch Tatians Diatessaron mit in den Blick genommen (I 191–197). Später hat er der Übereinstimmung zwischen Tatian und Thomas einen ganzen Aufsatz gewidmet (II; vgl. dazu auch Schippers 135–155 mit den sehr lehrreichen Tabellen). Quispel erklärt diese Übereinstimmung durch die u. E. gewagte

Hypothese, Tatian habe das – aramäische? – HE neben den vier kanonischen Evangelien benutzt (II 117).

Damit eröffnet sich ein umfangreicher Fragenkomplex. Wir können ihn nicht erschöpfend besprechen, sondern nur einige Beispiele behandeln. Als erstes diene die Berührung von Spruch 44 (88, 26–31) mit dem toskanischen Diatessaron. Quispel gibt sie (I 192) so wieder: „He that shall speak a word *against the Father,* it shall be forgiven him" (Vaccari 244, 14) und „He that shall blaspheme *against the Father,* it shall be forgiven him" (Spruch 44). Quispel meint: „It seems reasonable to suppose that by some channel or another the wording of this Logion has influenced the Italian text" (192). Aber uns kommt das recht unwahrscheinlich vor; die Lage ist anders. Der Spruch Mt 12, 31 f., um den es hier geht, ist sehr unregelmäßig gebaut, denn er vereint die Mk-Tradition (3, 29 f.) „alle Lästerung wird vergeben, nur die des Geistes nicht" mit einem Spruch aus Q (vgl. Lk 12, 10): „ein Wort gegen den Menschensohn wird vergeben, ein Wort gegen den Geist nicht". Dieser Text schreit geradezu nach einer Vereinheitlichung, bei der zuerst vom Vater und vom Sohn und sodann vom Geiste gesprochen wird. Thomas und das Diatessaron führen diese Vereinheitlichung durch, und darin besteht ihre Ähnlichkeit. Aber sie unterscheiden sich in der Art, wie sie die Vereinheitlichung durchführen. Das Diatessaron hält sich an die Formulierung von Q: „ein Wort sagen gegen"; Thomas entspricht dem Mk-Text: „lästern". Dieser Sachverhalt zeigt uns: Thomas wie das toskanische Diatessaron bieten hier eine sekundäre Weiterbildung des Textes. Aber der Text ist jeweils auf eine andere Weise fortentwickelt. Es wäre methodisch verkehrt, wollte man in dieser Abweichung vom kanonischen Text eine sehr alte judenchristliche und womöglich dem kanonischen Wortlaut ebenbürtige oder sogar überlegene Lesart sehen.

Ein zweites Beispiel wird ein neues Problem sichtbar machen. Quispel vergleicht (I 192) mit dem Spruch 25 (85, 10–12: „Liebe deinen Bruder *wie deine Seele*") das persische Diatessaron (Messina 225, 6: Liebe und ehre deinen Bruder *wie deine Seele*"). Wir haben schon oben (S. 15) die Ausführungen von K. H. Kuhn kurz erwähnt und wollen das Gesagte nun ergänzen: Letztlich liegt – schreibt Kuhn – hier Lev 19, 18 zugrunde: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie deine Seele". Die ntl. Stellen aber, welche jene Stelle zitieren (Mk 12, 31 par.; Mt 19, 19; Röm 13, 9; Gal 5, 14; Jak 2, 8), folgen alle dem Wortlaut der LXX: *ὡς σεαυτόν*. Wenn das ThEv hier „deine Seele" liest, so kann das einfach ein Biblizismus sein. Mk 8, 36 und Mt 16, 26 verwenden da „Seele", wo Lk (9, 25) eleganter das Reflexivpronomen wählt. Spruch 90 (96, 16–20) bezieht sich auf Mt 11, 29 („Ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen"), nimmt aber einfach das Reflexivpronomen („netn̄"). Die sahidische Übersetzung von Mt 11, 29 dagegen benutzt das griechische Lehnwort *ψυχή*. Das besagt: wenn in Spruch 25 und dem persischen Diatessaron Mk 12, 31

par. mit „wie deine Seele" wiedergegeben wird, so folgt daraus nicht, daß hier ein altes aramäisches Evangelium – eben das HE – als Quelle sichtbar wird. Daß das persische Diatessaron hier eine erweiterte Lesart bietet („. . . und ehre.."), sollte schon davor warnen, hier die prima veritas zu suchen.

Noch ein letztes Beispiel, das wieder ein anderes Problem in den Blick bringt. Quispel hat immer wieder (I 201 f.; II 89; III 277 f.) auf den Unterschied des Gleichnisses vom Säemann (Mk 4, 3–9) von Spruch 9 des ThEv (82, 3 ff.) hingewiesen. Er meint, nach Mk säe der Säemann „neben" den Weg (*παρά*); dagegen sei die Lesart des ThEv „auf den Weg" ursprünglicher. Wie alt der Text des ThEv ist, sucht er (III 277) durch den Hinweis auf 1 Clem 24, 5 zu erweisen. Während Thomas lese: „See, the sower went out, he filled his hand, he threw", heiße es bei Clemens genau entsprechend: „The sower went out and threw". Das ist eine durch ihre Ungenauigkeit irreführende Zitierung; tatsächlich liest Clemens: *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν* Die Übereinstimmung ist also nur scheinbar. Übrigens bringt Clemens kein wörtliches Zitat, sondern faßt den Text kurz zusammen. Aber kommen wir zu dem für Quispel Wichtigsten, dem Unterschied von „neben" und „auf". In Wirklichkeit besteht er nicht. Denn *παρά* mit Akk. heißt zwar im klassischen Griechisch meist: „neben", im hellenistischen Griechisch jedoch kann es (s. W. Bauer, Wörterb. 5. A. 1211 s. v. III 1, d) ebenfalls „auf" bedeuten, und so ist es in der Mk-Stelle auch gemeint. Die Wiedergabe im ThEv (82, 5) mit „auf" („edschn̄") weicht also gar nicht vom Sinn des kanonischen Textes ab.

Etwas anders steht es mit der Abwandlung des Wortlauts im Folgenden. Hier wird nämlich von den Körnern, die auf den Fels fallen, gesagt, daß sie weder Wurzeln hinunter in die Erde noch Ähren in die Höhe trieben. Der erste Teil dieser – vom kanonischen Mt-Text abweichenden – Lesart hat Entsprechungen in sy^{sc} und im lateinischen und niederländischen Diatessaron. Heißt das nun, daß wir hier eine besonders alte und gute Tradition vor uns haben? Wir meinen: nein. Wir treffen hier vielmehr auf eine Weiterentwicklung des Textes, die sich im zweiten Jahrhundert eingestellt hat, als man mit dem Text noch recht frei umging, und der Thomastext zeigt, daß die Neigung zu solchem neuen Wachstum sich noch fortsetzte. Damit aber wird nur etwas deutlich, was sich an vielen der Nachweise Quispels aufzeigen ließe: sowohl das Diatessaron wie die alten Syrer und Thomas arbeiten – wenn auch in verschiedener Weise – mit dem zu ihrer Zeit gerade aufkommenden Text, aber nicht mit einem aramäischen Urevangelium der aus Jerusalem abgezogenen Urgemeinde.

Man wird aber Quispels Bemühungen wohl noch in einem größeren Zusammenhang sehen müssen. Er ist ein erbitterter Gegner der Anschauung, daß die Gnosis eine vor- und außerchristliche Größe ist, die dann auch das werdende Christentum beeinflußt hat. Er steht mit dieser Gegnerschaft nicht allein, und auf den Ausweg, den er sucht, sind auch schon andere gekommen:

die Gnosis ist eine nachchristliche Erscheinung, die zuerst in heterodoxen Gruppen am Rande des Judenchristentums sich vorbereitet hat. Aber Quispel glaubt – wenn wir ihn recht verstehen – diesen Ursprung der Gnosis noch genauer beschreiben zu können: die aus Jerusalem gewichene urchristliche Gemeinde, welche vielleicht das aramäische Mt-Evangelium benutzte, habe später auch gnostischen Neigungen Raum gegeben. Das HE sei eine solche Bearbeitung dieses urchristlichen Mt-Evangeliums gewesen.

Diese Theorie stößt nun auf das sehr ernsthafte Hindernis, daß wir vom HE außer ganz wenigen Fragmenten so gut wie nichts wissen, und es gibt Forscher, die nicht einmal die Zuweisung dieser wenigen Fragmente an das HE für gesichert halten. Was braucht man in dieser Lage? Mit der Vermutung, daß die Pseudoklementinen jenes HE benutzt haben, ist es nicht getan. Denn auch sie bringen nur einige außerkanonische Lesearten, mit denen man zunächst nichts beweisen kann. Dasselbe gilt im Grunde auch von den Varianten bei Tatian und im sog. westlichen Text. Man braucht ein Dokument, das eine Fülle von „synoptischem" Gut enthält und darum mit gutem Gewissen jener judenchristlichen Quelle zugeschrieben werden kann. Wenn es gelingt, dieses Dokument mit Tatian, mit den Pseudoklementinen und dem sog. westlichen Text zu verklammern, dann kann man hoffen, die gesuchte uralte judenchristliche Tradition entdeckt zu haben. Dieses Dokument meint Quispel nun im ThEv gefunden zu haben.

Dabei gerät er allerdings notwendig in eine Schwierigkeit. Denn der so ausgemachte Text muß – wenigstens hier und da – eine bessere Überlieferung bieten als die Synoptiker. Sonst könnte man ihn als bloße Weiterentwicklung des synoptischen Textes abtun. Damit aber entwertet man wider Willen die kanonische Überlieferung, die man doch gerade vor einer möglichen Entwertung durch gnostischen Einfluß schützen wollte. Mit alledem wollen wir Quispel keineswegs eine Zweckkonstruktion zuschreiben; wir haben nur das Schema angedeutet, in das sich seine Forschungen schließlich eingliedern. Quispels Verdienste um den Nachweis, daß der Text des 2. Jh. sich im ThEv, bei Tatian und in den Pseudoklementinen spüren läßt, sind unbestritten; nur seine Verknüpfung von Thomas und Heliand scheint uns durch W. Krogmann zerstört worden zu sein. Aber den eigentlich notwendigen Beweis scheint uns Quispel trotz all seiner Bemühungen und Entdeckungen nicht geliefert zu haben, den Beweis dafür nämlich, daß das ThEv eine Revision eben jenes gesuchten aramäischen judenchristlichen Evangeliums der nachjerusalemischen Gemeinde ist. Wir haben uns bemüht zu zeigen, wie viele Probleme hier, wie Geleise aus allen möglichen Richtungen in einem Kopfbahnhof, zusammenlaufen. Die Dinge liegen nicht so einfach, daß sie sich alle durch den Leitgedanken „aramäisches Urevangelium" einfach ließen. Das sei schließlich noch an einem weiteren Punkt aufgewiesen.

Quispel will die etwa 114 Sprüche des ThEv auf zwei außerkanonische Quellen zurückführen: die „synopitschen" Sprüche kommen aus dem HE, die „synkretistischen" aber (das Wort „gnostisch" wird hier vermieden) aus dem Ägypterevangelium (III 289). Nun hatte freilich W. Bauer 1934 in seinem berühmten Werk „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" die These aufgestellt: die Judenchristen Ägyptens haben das HE benutzt, die ägyptischen Heidenchristen aber das Ägypterevangelium. Heute wissen wir, was W. Bauer 1934 noch nicht wissen konnte: das Johannesevangelium war bereits zu Beginn des 2. Jh. in Ägypten bekannt; das hat uns der Papyrus 52 gelehrt. Der Papyrus 66 wird um 200 geschrieben sein, dasselbe gilt vom Papyrus 72. Aber die Schätze der Bibliotheca Bodmeriana geben uns mit dem Papyrus 75 die Gewißheit, daß auch Lk um 200 bereits in Ägypten gelesen wurde, und vielleicht noch andere kanonische Schriften. D. h. aber: jenes Bild eines nur mit außerkanonischer Tradition vertrauten Ägyptens, das W. Bauer entworfen hatte, ist durch die neuen Funde korrigiert worden. Warum sollen dann die Quellen des ThEv jene beiden außerkanonischen Schriften sein, die man vor 30 Jahren als allein in Ägypten vorhanden hielt? Überdies spricht nichts dafür, daß das ThEv in Ägypten entstanden ist – schließlich war Thomas der Lieblingsapostel der Syrer! Hofius hat (190; vielleicht angeregt durch ein Seminar bei von Campenhausen) schon die Vermutung gewagt: Wenn Clemens Alexandrinus vom Ägypterevangelium spreche, irre er sich und meine eigentlich das ThEv! Aber auch wer einen solchen Irrtum des Clemens für unwahrscheinlich hält, kann immer noch fragen, ob die Berührungen zwischen dem ThEv und dem Ägypterevangelium nicht nur zeigen, wieviel Spruchgut wandernd durch die Tradition geisterte.

2. Ist man aber erst einmal soweit gelangt, dann steht man vor der Frage: Muß man die „synoptischen" Sprüche des ThEv wirklich von außerkanonischen Werken ableiten? Können nicht unsere synoptischen Evangelien selbst die Quellen sein, aus denen Thomas soviel geschöpft hat?

Damit sind wir bei einer zweiten Antwort auf die Quellenfrage angelangt, wie sie neben Schippers z. B. Robert M. Grant vertritt. Er ist – das zeigt sein Aufsatz: „Notes on the Gospel of Thomas" – mit der Lösung Quispels nicht zufrieden: „Diese Methode scheint zunächst einen Glauben an die Zuverlässigkeit der verschiedenen Grundschriften der Clementinen zu erfordern, und eine kürzlich erschienene Studie von Georg Strecker läßt vermuten, daß eine solche Zuverlässigkeit nicht immer, wenn überhaupt zu finden ist" (174). Darum schlägt Grant einen anderen Weg ein. Er untersucht zunächst die Spruchzitate der Naassener bei Hippolyt und geht von da aus weiter zu Thomas. Um sein Ergebnis vorwegzunehmen: „Die Art, wie die synoptische Tradition zitiert wird, ist im ThEv dieselbe wie unter den Naassenern" (179).

Wie sieht diese Art aus? In Hippolyts Refutationen kommen nicht wenige Themen des ThEv in naassenischer Auslegung des NT vor: „das Reich" im Menschen (Spruch 3) erscheint in V 7, 20 und V 8, 5; das Säemannsgleichnis (Spruch 9) in V 8, 29; das Lob des Jakobus (Spruch 12) in V 7, 1; das Senfkorngleichnis (Spruch 20) in V 9, 5 f.; Mariamne gepriesen (Spruch 21 und 114) in V 7, 1; das Gleichnis von der Lampe (Spruch 33) in V 7, 28; die Perlen vor den Säuen (Spruch 93) in V 8, 33; der Sauerteig (Spruch 96) in V 8, 8; der Schatz im Acker (Spruch 109 und 76) in V 8, 8. Grant zeigt an einer Reihe von Beispielen, daß die Naassener Zitate aus verschiedenen Evangelien kombiniert haben (175). Dabei wurde jeweils ein Evangelium praktisch ganz angeführt und dann eine Anspielung auf eine andere Stelle hinzugefügt. Zugleich folgten die Naassener der Neigung, die Anordnung der Evangelien umzukehren oder zu verwirren. „Vielleicht das bezeichnendste Beispiel von naassenischer Verflechtung" der Evangelien „findet sich in Hippolyt V 8, 11". Hier folgen aufeinander: Joh 6, 63 (in umgekehrter Reihenfolge); Mt 5, 20; 19, 3 (vgl. Joh 3, 5 bei Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes), Mk 10, 38; Joh 8, 21; 13, 33 (176). „Diese Spruchverbindung ist künstlich. Sie läßt vermuten, daß die anderen Spruchverbindungen es ebenfalls sind" (176).

Bei Thomas tritt das Johannesevangelium freilich in den Hintergrund; nur in Spruch 19, 38, 92 (Joh 8, 25!) und 93 (Joh 16, 5) meint Grant (176) Anklänge an das vierte Evangelium zu hören. Spruch 45 erscheint ihm „like a collection of Lesefrüchte" aus den synoptischen Evangelien: Mt 7, 16; (7, 19); 12, 35; Lk 6, 45 (177). Den Spruch 47 hält Grant (ebd) für eine „tendenziöse Spruchsammlung" aus Lk 16, 13; 5, 39. 37 f. 36, bei welcher für den Mammon „so etwa wie das Judentum" eingesetzt ist. „Die lukanische Ordnung ist aufgebrochen, entweder um eine bessere Folge zu geben oder um zu mystifizieren. Das Vorgehen ist naassenisch." „Conflation and reversal", Verflechtung und Umstellung werden auch in den Sprüchen 14, 21 (Mt 24, 43. 42; Lk 12, 39. 35. 33) und anderwärts im ThEv festgestellt (178). Kurz: „Die Art, wie die synoptische Tradition zitiert wird, ist im ThEv dieselbe wie bei den Naassenern" (179). Daraus schließt Grant, daß viele von den Quellen des ThEv durch naassenische Hände gegangen sind; darum dürfen wir im ThEv keine genaue Wiedergabe echter Jesusworte erwarten (ebd).

Grant fragt hier also zunächst nach der geistigen Umwelt, die sich im ThEv widerspiegelt, und dann nach der Methode, mit der die Umwelt die Jesussprüche benutzt (170). Dieses Vorgehen wiederholt Grant in seinem Buch über das ThEv, nur daß er hier nicht nur Einzelsprüche analysiert, sondern den gesamten Text. Dabei erkennt er deutlich die asketische Gnosis, die im ThEv redet, kann den Sinn dieser Sprüche klären und sie in die gnostische Umwelt einordnen. Im Abschnitt VII, „Thomas als Autor und Theologe" (99–113) führt er aus: „Die Analyse des Thomas-Evangeliums nach seinen

literarischen Mitteln führt nicht weit". „Die ‚formale' Analyse liefert bei den synoptischen Evangelien keine Echtheitskriterien" – also auch nicht beim ThEv. Wir kommen aber vielleicht weiter, wenn wir die Stoffanordnung im ThEv analysieren.

Schon Garitte hatte – Grant übernimmt das (101) – auf Stichwortverbindungen hingewiesen (63 f.). Das „scheint auf eine mündliche Überlieferung der Sprüche zu deuten". Ein gutes Beispiel bieten Spruch 58–61. In Spruch 58 ist „Leben" das entscheidende Wort; dies „führt zu dem „Lebendigen" und „leben" (59). Das hier auch erwähnte „sterben" kehrt in Spruch 60 wieder, zusammen mit „leben". Beides erscheint in Spruch 61 a, zugleich mit „Bett", das darn in Spruch 61 b wiederkehrt. „Diese Anordnung der Sprüche mag sehr wohl aus der mündlichen Tradition stammen." Bei andern Gruppen ist die Verbindung der Sprüche schwieriger. Auf den Spruch 21 a (ein unkanonisches Gleichnis von Kindern auf einem Feld und von den kommenden Herrn des Feldes) folgt mit Spruch 21 b ein Gleichnis, das Mt 24, 42 f. entspricht. Da Mt 24, 40 von „zwei auf einem Feld" spricht und in Mt 24, 42 „der Herr" kommt, nimmt Grant an, Thomas habe aus diesem Material bei Mt seinen Spruch gestaltet. Diese Vermutung scheint uns sehr gewagt. Begegnet uns nicht in diesem Spruch außerkanonisches Gleichnismaterial gnostischer Art?

Da in Spruch 24–26 das Wort „Auge" vorkommt, vermutet Grant hier eine ältere Spruchsammlung, die drei Sprüche über das Auge verband. Spruch 14 scheint Grant (102 f.) endgültig zu beweisen, „daß das „ThEv" bis zu einem gewissen Grade sich mehr auf schriftliche als auf mündliche Tradition gründet. Die englische Ausgabe spricht hier (100) deutlicher von einer Abhängigkeit des Thomas von „unseren geschriebenen Evangelien".

Ein besonderer Zug des Thomas ist – damit kommt Grant auf die Ausführungen in seinem Aufsatz zurück – die Neigung, die Reihenfolge in den Evangelien umzukehren; das geschieht in Spruch 21, 22, 47, 48, 76, 90 und 92–95 meist, um den gnostischen Sinn deutlicher herauszubringen (in der deutschen Übersetzung, die (103) von „Gedankenklarheit" spricht, wird das nicht so klar; es ist immer noch besser, sich auf die englische Ausgabe zu verlassen).

Thomas kann, wie ja Mt und Lk auch, mündliche und schriftliche Tradition nebeneinander benutzt haben.

Wichtiger als die Form der Quellen ist nach Grant ihr Inhalt: alles erzählende Rahmenwerk fehlt und damit alle wirkliche Bewegung, alle wirkliche Geschichte. Praktisch ist alles fort, was sich auf das Leben in Palästina des ersten Jahrhunderts bezog – soweit geht das Johannesevangelium nicht (104). Viele Worte entsprechen dem Mt-Evangelium, besonders der Bergpredigt und der Rede in Mt 13. Aber alles, was sich auf die sittliche Lebensführung und gute Werke bezog, ist fortgefallen. (Wir werden später sehen, daß das nicht

ganz zutrifft.) Dem ThEv geht es nicht um das, was Christen tun, sondern was sie wissen. (Auch das ist nicht ganz richtig; denn all dieses Wissen hat hauptsächlich das Verhalten der Welt gegenüber zum Inhalt.) Ähnlich liegen die Beziehungen des ThEv zu Lk: Lk 6, 11 und 12 kommen in Betracht (104). Spruch 19 ist aus der lukanischen Passionsgeschichte entnommen, aber gänzlich umgestaltet. Parallelen zum reinen Mk-Stoff scheinen zu fehlen. Joh 4, 7 und 8 sowie 12–17 hat einige Sprüche geliefert (105).

Nach alledem neigt Grant zu der Annahme: Thomas hat unsere kanonischen Evangelien benutzt und das aus ihnen ausgewählt, was ihm paßte; vielleicht hat er auch das ihnen zugrunde liegende Material benutzt (auch an dieser Stelle ist die deutsche Übersetzung mit dem Ausdruck „ältere mündliche Tradition" nicht deutlich genug). Wenn aber Thomas um die Mitte des 2. Jh. geschrieben hat, wird er hauptsächlich von schriftlichen Quellen abhängen.

Wichtig ist aber auch, was im ThEv fehlt: nicht nur Nachrichten über Jesus – die Wunder, die Leidensgeschichte usw. –, sondern auch die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg, vom barmherzigen Samariter, verlorenen Sohn, reichen Mann und armen Lazarus, Pharisäer und Zöllner: ohne sie und „the stories of Jesus' works of grace" ist das Bild des Christentums unzureichend und verzerrt (112). Darum hat die Kirche das ThEv verworfen.

Es taucht – so etwa sieht Grant die Entstehungsgeschichte dieses Evangeliums – zuerst als hl. Schrift der Naassener auf. Ursprünglich mag es so etwas wie eine Harmonie von Jesussprüchen gewesen sein, von denen manche halb gnostisch waren. Aber am Ende des zweiten Jahrhunderts haben es die Gnostiker übernommen und für ihre eigenen Zwecke bearbeitet: Jesus wird „verwandelt in den gnostischen Offenbarer verborgener Weisheit und rettender Wahrheit" (111, dt. Übers. 113 etwas anders wiedergegeben).

Den Gedanken, das ThEv sei zuerst kaum oder gar nicht gnostisch gewesen, hat wohl zunächst Puech gefaßt (vgl. seinen Aufsatz in Revue de l'histoire des religions 147, 1955, 126–129) und in Hennecke-Schneemelcher 221 ausgeführt. Zweierlei scheint in diese Richtung zu deuten. Einmal ist es jene bei Behnesa gefundene Leichenbinde mit dem Spruch „Nichts ist begraben, was nicht auferweckt werden wird" – ihn scheint P. Ox. 654, 31 enthalten zu haben. Zweitens kann man sich darauf berufen, daß viele Thomassprüche für sich genommen keinen gnostischen Sinn enthalten. Aber der Text der Leichenbinde beweist eine orthodoxe Haltung des ursprünglichen ThEv nur unter zwei Voraussetzungen: 1) daß Gnostiker nicht von Auferstehung sprechen können. Joh zeigt aber, daß man Auferstehung als ein Ereignis fassen kann, das sich mitten während des Erdenlebens ereignet, und in diesem Sinne kann auch ein Gnostiker von Auferstehung reden. 2) muß man annehmen, daß P. Ox. 654, 31 nicht eine Zutat zum ursprünglichen Bestand des ThEv

ist. Die „an sich ungnostischen Thomassprüche" beweisen für ein ursprünglich ungnostisches ThEv überhaupt nichts. Denn die Einleitung zeigt, daß das ThEv *alle* Sprüche als „verborgene Worte" meint – mögen sie auch noch so harmlos klingen. Tatsächlich läßt sich die These, das ThEv sei von Anfang an als rein gnostisches Werk konzipiert worden, nicht widerlegen.

3. Etwas anders steht es um die Behauptung, die Gnostiker (wir würden nicht sagen, daß es die Naassener waren; von ihren Sonderlehren zeigt das ThEv nichts) dazu unsere kanonischen Evangelien oder (daraus entstandene?) Spruchsammlungen an sich ungnostischer Herrenworte verwertet haben. Damit kommen wir aber schon zu einer dritten Quellentheorie für das ThEv. Leipoldt hat sie wohl als erster vertreten, und Cullmann hat sie in seinem äußerst wichtigen Aufsatz in der Theol.Lit.Zeitung näher begründet. Jüngst hat sich Wilson in diesem Sinn geäußert.

Auf dem 3. internationalen Kongreß für patristische Studien, der im September 1959 in Oxford abgehalten wurde, sprach er über das Thema: „‚Thomas' und das Wachsen der Evangelien." Der Vortrag erschien in den Harvard Theological Studies (vgl. jetzt auch das Buch Wilsons: „Studies in the Gospel of Thomas", London 1960). Der Redner, dem Grants Arbeiten noch nicht bekannt waren, ging wieder auf die „unabhängig von einander von Leipoldt, Puech und Quispel erreichte" Anschauung zurück (233), daß hinter dem ThEv „eine von den Synoptikern unabhängige frühe Tradition liegt". Das dürfe man wenigstens als Arbeitshypothese annehmen, solange nicht das Gegenteil erwiesen sei.

R. McL. Wilson wirft in diesem Zusammenhang eine Reihe wichtiger Fragen auf, und schon das ist sehr verdienstlich. Z. B. gibt er zu bedenken: Wenn das ThEv jünger sei als das HE und daraus nur Sprüche entnommen habe, so müsse man diese Auswahl erklären (232). An diese Frage hatte – von andern Voraussetzungen aus – im Grunde auch Grant gerührt, als er darauf hinwies, was im ThEv an synoptischem Stoff fehlt. Hier wird eine eigenartige Lage sichtbar. Grant und Quispel sind beide überzeugt, daß „Thomas" seine Jesussprüche aus Evangelien entnommen hat, welche Worte *und* Taten Jesu berichteten. Nur denkt Quispel dabei an das HE und das Ägypterevangelium, die Thomas sozusagen auf Sprüche hin durchgekämmt habe, während Grant die synoptischen Evangelien im Auge hat. Quispel meint jedoch, das HE gebe (wenn auch überarbeitet) eine bisweilen den Synoptikern überlegene Tradition wieder. Darin begegnet er sich nun mit Wilson, nur daß sich dieser die alte Quelle in Form einer Spruchsammlung vorstellt.

Auf die Frage, warum die Gnostiker des ThEv nichts vom „Leben Jesu" sagen, kann man freilich antworten: weil die von ihnen benutzten Spruchsammlungen dergleichen nicht boten. Aber man darf doch nicht vergessen, daß im 2. Jh. die Evangelien sicherlich nicht unzugänglich waren. Hätten die

Gnostiker auf das „LebenJesu"Wert gelegt, so hätten sie sich Nachrichten darüber leicht besorgen können. Die Frage, warum das ThEv dergleichen nicht bringt, bleibt also auch bestehen, wenn man an eine Benutzung von Spruchquellen denkt. Sie läßt sich nur aus der gnostischen Grundhaltung beantworten und ist im Grunde von Grant schon beantwortet: für jene Gnostiker war nicht der Wundertäter Jesus wichtig, sondern der Offenbarer: er brachte die rettende Gnosis. Darum wurde das Evangelium hier notwendig auf die Jesussprüche verkürzt. Die Hypothese, daß der Verfasser des ThEv Spruchquellen benutzt hat, wird in einem ganz anderen Zusammenhang bedeutsam: nämlich bei der Frage, ob die Form mancher Thomassprüche nicht gerade dem entspricht, was die kritische Forschung als die Urform mancher Gleichnisse herausgestellt hat.

Hier kann man etwa Spruch 64 (92, 10–35) anführen: die Geschichte vom großen Abendmahl. Mt (22, 2–10) und Lk (14, 16–24) haben sie als eine Allegorie verstanden und darin Gottes Einladung an Israel, die jüdische Ablehnung Jesu und die Anfänge der Kirche und ihrer Mission angedeutet gefunden. K. H. Rengstorf hat das allerdings unlängst bestritten: jener Zug der Mt-Fassung, daß der zornige König die Mörder töten und ihre Stadt verbrennen läßt, sei ein literarischer Topos und kein Abbild der erlebten Geschichte. Wir meinen, damit werde eine ausgezeichnete Beobachtung mit einer irrigen Deutung verbunden. Seit der Zeit Salmanassars I. war die Art der Kriegsführung üblich, daß der Sieger die Männer einer eroberten Stadt töten ließ, Frauen und Kinder zu Sklaven machte und die Stadt dem Feuertod überantwortete. Weil diese grausame Praxis der übliche Gang der Dinge war, sehen sich die Berichte darüber so ähnlich, als wären sie alle nach einem literarischen Topos geformt. Aber nicht die Literatur, sondern das Leben enthielt diesen „topos". Der Einschub in die Mt-Fassung, der Jerusalems Eroberung als Gottes Antwort auf die Tötung der Propheten und Jesu (ihn konnte diese Deutung nicht anders unterbringen als inmitten der „Knechte Gottes, der Propheten") verstand und darstellte, bleibt ein Fremdkörper in dem Mt-Gleichnis ebenso wie die doppelte Aussendung des Knechtes (= die christliche Mission bei Juden und Heiden) in der lukanischen Version.

Von einer solchen Sicht der Heilsgeschichte, wie sie in diesen Erweiterungen des Gleichnisses zum Ausdruck kommt, wollten aber die Gnostiker der ThEv nichts wissen. Der Verfasser des ThEv wird den Stoff in einer der lukanischen nahen Form gekannt haben. Was für ihn in dem Gleichnis als Sinn steckte, das verrät der (in den Worten „Käufer und Verkäufer" an Mk 11, 15 erinnernde) Abschluß: Wer sich derart mit der Welt eingelassen hat, wie die vier die Einladung ablehnenden Gäste, der kommt nicht in die „Orte meines Vaters" hinein. So verstanden paßt die vermutlich der lukanischen Tradition entnommene Geschichte ausgezeichnet in die asketische Botschaft hinein, die

das ThEv verkündet. Eine vorsynoptische Gestalt des Gleichnisses aber ist damit noch nicht erwiesen und auch nicht wahrscheinlich.

Ähnlich steht es mit der Geschichte von den bösen Weingärtnern (Mk 12, 1–12 par.). Sie enthält in der Fassung der kanonischen Evangelien dieselbe Eintragung der Heilsgeschichte, am auffälligsten in den Worten „und viele andere usw." in Mk 12, 5. Wieder konnte der Verfasser des ThEv damit nichts anfangen und strich darum diese heilsgeschichtlichen Einzelzüge. Auf diese Weise kam, ähnlich wie bei dem Gleichnis vom großen Abendmahl, eine Form zustande, wie sie die kritische Forschung als Urform postuliert hatte. Wenn Wilson 239 fragt: „Haben wir hier (in Spruch 65 und 66) ursprünglich unabhängige Sprüche, die im Begriff sind, sich zu größeren Einheiten zusammenzuschließen", also einen noch vor den Synoptikern liegenden Traditionsprozeß, so meinen wir, die Antwort muß lauten: Nein. Dem Verfasser war bereits die kanonische Erzählung bekannt, wenn er auch nicht notwendig ein Evangelienbuch vor sich liegen hatte.

Die Geschichte vom reichen Bauern (Lk 12, 16–24) kehrt im Spruch 63 (92, 2–10) verkürzt wieder, wie Wilson richtig gesehen hat. Aber darin verrät sich nicht der Einfluß einer nichtkanonischen Tradition. Das ThEv beschränkt sich darauf, das für den Gnostiker Wesentliche herauszuarbeiten: wenn sich der Mensch völlig an die Welt hingibt, dann bewahrt ihn das dennoch nicht vor dem Vergehen, dem ja alles Welthafte verfällt. Daß Gott zu diesem Mann spricht und obendrein fragt, wem das angesammelte Gut nun gehören wird, sind für den gnostischen Erzähler Züge, die einfach fehl am Ort sind.

Wilson hat richtig beobachtet, daß hier wie oft die lukanische Textform sich am engsten mit dem ThEv berührt. Aber daneben kommen doch auch Stellen vor, die dem Werk des Matthäus oder sogar Markus entnommen scheinen, bisweilen in so buntem Durcheinander, daß Grant (s. o. S. 170) einmal von „Lesefrüchten" spricht. Wilson spielt mit dem Gedanken, daß Thomas von einem Werk wie Tatians Diatessaron abhängig sein könnte (243), läßt aber auch die Möglichkeit offen, daß Tatian eine Frühform des ThEv kannte (244). Wir möchten meinen: man soll die Frage der Textform scharf scheiden von der Frage nach der Quelle. Offensichtlich läßt der Befund zunächst recht verschiedene Deutungen zu. Z. B. wagen wir in Spruch 32 (87, 7–10), den Wilson 245 bespricht, keine ältere und vollständigere Fassung des Mt 5, 14 überlieferten Wortes zu sehen. Eher könnte man hier von einem Mischwort reden. Denn hier hat sich die Stadt, die auf dem Berge liegt, vereint mit dem Haus, das auf dem Fels gebaut ist – Mt 12, 25 mit der Wendung „Stadt oder Haus" zeigt, wie leicht das geschehen konnte. Das Ergebnis ist die Stadt, die nicht übersehen werden und nicht fallen kann – offensichtlich ein unorganisches Überlieferungsgebilde.

Was den Leser des ThEv am ehesten an die Benutzung von Spruchsammlungen denken läßt, sind die Dubletten. Spruch 56 und 80 sind fast identisch. Das eine Mal wird die Welt gut gnostisch als ein Leichnam bezeichnet – im koptischen Text steht das griechische Wort πτωμα. Spruch 80 scheint dagegen die Welt einen Leib zu nennen; gebraucht er doch das griechische Wort σωμα. Cullmann hat (328) als Lösung vorgeschlagen, daß wir hier zwei verschiedene Übersetzungen des aramäischen Wortes „pagra" vor uns haben. Guillaumont (117) wandte dagegen ein, „pagra" bedeute primär „Leib"; darum nahm er zum hebräischen „päger" seine Zuflucht. K. H. Kuhn wies darauf hin, daß die sahidische Übersetzung des NT das griechische Wort πτωμα stets mit σωμα wiedergibt. Spruch 80 hätte einfach den biblischen Sprachgebrauch befolgt. Aber wir brauchen weder ins Aramäische noch ins Hebräische zu greifen: im NT selbst findet sich schon diese Doppelheit. Da wo Mt (24, 28) das Wort πτωμα verwendet („Wo das Aas ist, sammeln sich die Geier"), wählt Lk (17, 37) das weniger anstößige Wort σωμα, das ja auch „Leiche" bedeuten kann. Vielleicht sollte man σωμα in Spruch 80 nicht, wie die editio princeps, mit „Leib", sondern mit „Leiche" übersetzen. Aber auch dann ist der Spruch nicht mehr so deutlich wie Spruch 56: „Wer die Welt erkannt hat, hat eine Leiche gefunden". Ob man Spruch 80 wiedergibt mit „Wer die Welt erkannt hat, hat den Leib gefunden" oder „Wer die Welt erkannt hat, hat die Leiche gefunden", in beiden Fällen ist der gnostische Gedanke nicht mehr in voller Deutlichkeit sichtbar. In Spruch 110 („Wer die Welt gefunden hat (und) reich geworden ist, möge auf die Welt verzichten") war das Wort schon zersagt und des gnostischen Sinnes fast beraubt. Cullmanns Vermutung, daß „Thomas" zwei Spruchsammlungen benutzte, von denen die eine weniger gnostisch war als die andere, die eine Bearbeitung der ersten ist, bewahrheitet sich leider nicht. Wenn zwei so eng verwandte Spruchsammlungen benutzt wären, dann müßte die Anzahl der Dubletten ungleich größer sein. Und Spruch 80 ist nicht etwa eine noch nicht gnostische Vorform von Spruch 56, sondern Zeichen für den Beginn eines Verfalls, der sich in Spruch 110 fortsetzt.

Wir möchten meinen, daß der Verfasser des ThEv nicht die Evangelien mischte und deren Verse umstellte, um die Leser zu mystifizieren, sondern daß er frei aus dem Gedächtnis zitierte, was vor ihm schon aus dem Gedächtnis – daher die vielen Stichwortverbindungen – weitergegeben war. Aber es sind unsere kanonischen Evangelien, die so weiterleben.

Freilich gibt es auch „synoptische" Sprüche, die nicht in diesen Evangelien stehen. Enthalten sie altes Gut, vielleicht sogar unbekannte echte Jesusworte? Hunzinger hat das für Spruch 98 (97, 15–20) nachzuweisen versucht, den er „das Gleichnis vom Attentäter" nennt. Der Spruch läßt uns einen Mann sehen, der einen hohen Würdenträger töten will. Er zieht in seinem Haus das Schwert und durchbort damit die Wand. Dann tötet er den hohen

Würdenträger. Hunzinger sieht richtig, daß die kanonischen Gleichnisse vom Turmbau (Lk 14, 28–30) und vom Kriegführen (Lk 14, 31 f.) in die gleiche Richtung weisen. Sie fordern im lukanischen Kontext zur Selbstprüfung auf. Ebenso könnte man das Gleichnis vom Attentäter deuten. Aber Hunzinger findet die Aufforderung zu sofortiger Nachfolge unvereinbar mit dem Aufruf zur Selbstprüfung. So muß er die beiden lukanischen Gleichnisse anders deuten: sie sollen trösten! Wenn nämlich schon ein Mensch es sich überlegt, ob er etwas durchführen kann – ein Bauherr oder ein König –, wievielmehr – und nun wandelt sich der Gedanke; denn daß sich Gott überlegt hat, ob er etwas durchführen kann, wäre doch ein allzu fragwürdiger Gedanke –, wievielmehr darf man von Gott erwarten, daß er zum Ziele kommt. Dieses Schema wendet Hunzinger nun auch auf das „Gleichnis vom Attentäter" an: selbst dieser „geht nicht ans Werk, ohne sich darüber Klarheit zu verschaffen, ob seine Hand auch stark genug sein wird. Sollte Gott etwas in Gang gesetzt haben, was durchzuführen seine Hand nicht stark genug wäre?" (217). Damit biegt der Gedanke wieder um; eigentlich müßte Hunzinger ja folgern: „sollte Gott nicht auch probiert haben, ob seine Hand stark genug ist?" Damit würde sich die Deutung freilich selbst ad absurdum führen. Es ist also nichts mit dem echten Trostwort Jesu, das Hunzinger hier durch zwei Wendungen des Gedankens zu gewinnen suchte. Das gnostische Gleichnis verlangt – man bedenke, welch strenge Askese diese Gnostiker forderten! – von dem Menschen, der sich ihnen anschließen will, die Selbstprüfung.

Der Spruch 8 (81, 28–82, 3) erinnert den Leser sofort an Mt 13, 47 f. Allerdings sind die Unterschiede beträchtlich: bei Mt sind es mehrere Fischer, die ein Schleppnetz auswerfen und dann am Strand den Fang aussortieren – die guten Fische kommen in die Gefäße, die schlechten wirft man fort. Das gnostische Gleichnis dagegen spricht von einem einzigen Fischer, der mit einem Wurfnetz fischt. Im Fang sieht er einen großen und guten Fisch, für den er sich sofort entscheidet; all die kleinen Fische wirft er wieder ins Wasser. Hunzinger findet allerdings einen anderen Vorgang beschrieben: „Der Fischer hat das Netz geworfen und einen gewöhnlichen Fang, eine ganze Anzahl kleiner Fische, eingebracht. In diesem Augenblick erblickt er einen großen Fisch im Wasser . . . Da gibt es für ihn kein Überlegen – es geht um den Fang seines Lebens. Selbstverständlich gibt er die kleinen Fische, die schon im Netz zappeln, wieder preis, um schleunigst das Netz über den großen Fisch werfen zu können" (217). Damit hat Hunzinger eine Entsprechung zum Perlengleichnis herausgebracht, und er zögert nicht, sie Jesus zuzusprechen. Aber Jesu Gleichnisse entsprechen der Wirklichkeit. Der große Fisch, der sich nicht stören läßt, wenn der Fischer alle die kleinen Fische wieder ins Meer fallen läßt, wirkt sehr unwirklich – dieser „Fang seines Lebens" stammt ja doch wohl auch aus Hemingways Erzählung „Der alte Mann und das Meer".

Tatsächlich haben wir hier ein rein gnostisches Gleichnis, das frei aus der Mt-Tradition heraus entwickelt worden ist. Über seinen Sinn – die Wahl des einzig Notwendigen – wird in Abschnitt D zu sprechen sein.

In summa: „Thomas" hat anscheinend recht verschiedenartiges Material benutzt; den Hauptbestandteil seines Stoffes aber hat die synoptische Tradition geliefert. Wahrscheinlich nicht in der Weise, daß Thomas die Evangelien des Mt, Mk und Lk vor sich liegen hatte und passende Sprüche herausschrieb; man darf sich die Verwendung dieser Evangelien nicht als Abschreiben und Kombinieren von Stellen denken. Die gnostischen Kreise haben jene Jesussprüche, in denen sie ihre eigene Lehre verborgen glaubten, eher weithin mündlich tradiert; dabei war die Vermischung ähnlicher oder für gleichsinnig gehaltener Worte besonders leicht möglich. Ob überhaupt ein apokryphes Evangelium benutzt wurde, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Das Ägypterevangelium steht nach dem wenigen, was wir darüber wissen (vgl. Schneemelcher a. a. O. 109–117), dem ThEv in seiner asketischen Tendenz nahe. Aber die Fülle der sonstigen Übereinstimmungen, die Schoedel zu finden meint, scheint uns recht fraglich. Er setzt z. B. „eine Leiche finden" (Spruch 56) ineins mit „sich selbst finden" (Spruch 111) und beruft sich dafür darauf, daß die Naassener nach Hippol. V 8, 22 f. den „Urmenschen" den „Toten" (*νέκυν*) nennen (227). Aber die Phryger sind es, von denen an dieser Stelle gesprochen wird, und sie nennen den Urmenschen „tot", solange er noch nicht auferstanden ist. Die ganze Lehre vom Urmenschen, die in der Naassenerpredigt eine so große Rolle spielt, ist für das ThEv ohne Bedeutung. Was Hippolyt in V 7, 20 als ein Zitat aus dem ThEv anführt, zeigt gerade den großen Unterschied zwischen der Äonenmythologie der von Hippolyt angerufenen Stelle mit der ganz anderen Lehre des „Thomas" von den „Kleinen" (gegen Schoedel 225). Darüber mehr im Abschnitt D.

KURZBERICHTE

Taschenbuch für das Wissenschaftliche Leben 1961. Herausgeber: Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft. Festland Verlag GmbH, Bonn. 1960. 579 S. Das vorliegende Taschenbuch enthält die Adressen aller wissenschaftlichen Hochschulen (auch der evangelischen und katholischen Theologischen Hochschulen), ein Verzeichnis aller Seminare und ihrer Direktoren, der wissenschaftlichen Gesellschaften und Akademien, Unterstützungsorganisationen usw. auf dem Boden der Bundesrepublik und ist zweifellos zur Information sehr geeignet.

Werner Georg Kümmel

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl., Bd. 5: Hannover – Karterios. Verlag Herder, Freiburg. 1960. 12* S., 1384 Sp., 14 Tafeln.

Mit dem 5. Band ist die erste Hälfte des LThK bereits nach dreiJahren fertiggestellt. Auch der 5. Band enthält wie die früher angezeigten Bände wieder eine Fülle wertvoller Belehrung und zahlreiche interessante Artikel, wobei die zahlreichen Einzelartikel zu dem Namen Johannes besonders ins Auge fallen. Wieder wird der protestantische Leser neben den sehr reichlichen Kurzartikeln über Personen, geographische Namen und geschichtliche Einzelheiten manchen Aufsatz finden, den er nur als Belehrung über einen ihm unverständlichen Katholizismus zur Kenntnis nehmen kann (etwa Heiligmachende Gnade, Heilsakt, Herz Jesu). Daneben finden sich aber auch zahlreiche Aufsätze, mit denen auseinanderzusetzen sich sehr lohnt, vor allem solche historischer Art. Bei den biblischen Artikeln stehen neben apologetisch-konservativen (Heilige Schrift, Himmelfahrt, Johannes der Täufer, Judasbrief, Jungfrauengeburt) solche, die bei aller Wahrung der gebotenen Grenze einer kritisch-geschichtlichen Betrachtung sehr weit entgegenkommen (Hebräerbrief, Heilsgeschichte, Ich-Aussagen, Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen). Auch in diesem Band sind eine Reihe evangelischer und jüdischer Mitarbeiter herangezogen, und einige zentrale Artikel haben einen ausdrücklichen protestantischen Beitrag (Evangelisches Verständnis der Heilsgeschichte, K. G. Steck; Die protestantische Christologie, W. Pannenberg). Die Polemik ist immer sachlich, auch wo protestantische Standpunkte ausdrücklich abgelehnt werden; die Bibliographien sind vorzüglich und bis zur Gegenwart ergänzt; die Tafeln zeigen Heiligenporträts und Ikonen, dazu zahlreiche Karten zur Kirchengeschichte von Indonesien, Italien und Japan, schließlich Jerusalem zur Zeit Jesu.

Werner Georg Kümmel

Claus Westermann: *Umstrittene Bibel.* Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1960. 182 S.

Weil die Bibel dem der christlichen Tradition entfremdeten Menschen große Schwierigkeiten bereitet, hat der Heidelberger Alttestamentler C. Westermann in Radiovorträgen das Problem der Bibel als Gotteswort und als menschliches Literaturdokument behandelt, die nun im Druck vorliegen. W. spricht vom Werden und Wesen der Evangelien, von einigen Wundern der Evangelien, von Gesetz, Bergpredigt und Gleichnissen,

von israelitischer Geschichte, aber auch von Schöpfung und Eschatologie und vom Kanon, das alles in einfacher und klarer Sprache. Sein Hauptinteresse ist zu zeigen, daß die wissenschaftliche Betrachtung der Bibel diese ihres Charakters als Gotteswort nicht beraubt, sondern gerade durch die Herausstellung des Verkündigungscharakters der biblischen Schriften die Besonderheit der biblischen Bücher wieder hervortreten läßt. Und es liegt ihm auch daran, den inneren Zusammenhang von Altem und Neuem Testament aufzuzeigen und deutlich zu machen, daß die Entstehung der Evangelien z. B. nur in der Entstehung der Jeremiaüberlieferung eine Parallele habe und daß der alttestamentliche Schöpfungsglaube Voraussetzung der neutestamentlichen Verkündigung ist. Und er betont immer wieder, daß das Neue Testament nicht Geschichten, sondern eine Geschichte erzählt und daß darum die Geschichtlichkeit des einzelnen Berichtes für das Verständnis des Gemeinten unwesentlich sei. Hier scheint mir freilich der eine Punkt zu sein, wo man Bedenken anmelden muß: gewiß darf man die Evangelien nicht wie Tacitus primär auf die Geschichtlichkeit des Berichteten befragen; aber es ist weder exegetisch noch theologisch möglich, die Frage nach dem Geschehenen so beiseite zu schieben, daß z. B. nach dem geschichtlichen Hintergrund der Speisung der Viertausend so wenig gefragt wird wie nach dem der Sturmstillung. Und eine zweite Frage scheint mir, gerade weil W. die Verschiedenheit der Zeugnisse des Neuen Testaments ernst nimmt, zu rasch übergegangen zu sein: das theologische Problem der Kanonsbildung und Kanonsgültigkeit. Gerade der geschichtlich denkende Leser ohne christliche Tradition dürfte auf diese beiden Fragen nach einer Antwort suchen, wenn er sich mit der Bibel eingelassen hat. Aber er wird im übrigen bei W. vieles finden, was ihm weiterhilft.

Werner Georg Kümmel

Hebrew Union College Annual, Bd. 31. Cincinnati 1960. 276 + 22 S.

Der neueste Band des geschätzten Jahrbuchs des Hebrew Union College in Cincinnati (Ohio) (s. Th. R. 26, 1960, 86) enthält Arbeiten zur alttestamentlichen Geschichte („Jerusalem – 458 v. Chr.“; „Das Aufkommen einer königlich-städtischen Gesellschaft in Alt-Israel“), zum hebräischen Wortschatz, zu Mark 11, 15–19 („Räuber“ wird nach talmudischen Texten im Sinne von „Guerilla-Krieger“ gedeutet), zum mittelalterlichen und neuzeitlichen Judentum (Philosophie, Chassidismus, Reformjudentum, L. Zunz, die künstlerische Ausschmückung der jüdischen Türpfostenkapseln usw.). Den Abschluß bildet ein hebräischer Aufsatz über die Entstehung des jüdischen Prophetismus und ein Index zu Bd. 1–29 des Jahrbuchs.

Werner Georg Kümmel

New Testament Sidelights. Essays in Honour of A. C. Purdy. Edited by H. K. McArthur. 1960. The Hartford Seminary Foundation Press, Hartford, Conn. 135 S.

Der Dekan und langjährige Lehrer des Neuen Testaments an dem bekannten amerikanischen theologischen Seminar in Hartford, A. C. Purdy, ist außerhalb Amerikas wenig bekanntgeworden (die Leser der Th. R. erinnern sich an seinen Bericht über das Neue Testament in der amerikanischen Theologie, Th. R. 1931). Von dem großen Ansehen, das er in den Vereinigten Staaten genießt, zeugt aber die kleine, gehaltvolle Festschrift, die ihm Kollegen und Freunde zum 70. Geburtstag gewidmet haben. Sie enthält außer einem kurzen Lebenslauf und Schriftenverzeichnis des Jubilars folgende wissenschaftliche Arbeiten: R. Bultmann verteidigt in einer ursprünglich in Hartford gehaltenen Vorlesung seine Absicht, die mythologischen Vorstellungsformen des Neuen Testaments zu interpretieren, nicht zu eliminieren.

G. Johnston stellt sämtliche Aussagen der Qumranschriften über den Geist des Menschen und den Geist Gottes zusammen und sucht deren alttestamentlich-spätjüdischen Hintergrund aufzuzeigen. H. K. McArthur untersucht den literarischen Charakter des neugefundenen gnostischen Thomasevangeliums, weist seinen Zusammenhang mit den kanonischen Evangelien des Matthäus und Lukas nach, hält aber die Echtheit einzelner der dort überlieferten nicht-gnostischen Jesussprüche nicht für beweisbar. K. Grobel zeigt in einer interessanten Zusammenstellung, wie wenig wir von Jesus wüßten, wenn wir vom Neuen Testament nur die Schriften außer den Evangelien und der Apostelgeschichte hätten. C. H. Macgregor druckt einen schon früher veröffentlichten Aufsatz über die kosmische Bedeutung der Dämonen in der paulinischen Theologie ab und fragt nach der existentiellen Bedeutung dieses Teils der paulinischen Theologie. Außerdem finden sich Aufsätze über den religiösen Wert der Gleichnisse und über die Notwendigkeit, den Gemeinden ausreichende Kenntnisse der historischen Probleme der Bibelforschung zu vermitteln.

Werner Georg Kümmel

Werner Georg Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme.* Freiburg-München: Karl Alber. 1958. VIII, 596 S. = Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, hrsg. von F. Wagner u. R. Brodtführer †. Bd. III, 3.

Das bereits vor zwei Jahren erschienene Werk des Schülers von Martin Dibelius und Nachfolgers von Rudolf Bultmann auf dem Marburger Lehrstuhl für Neues Testament ist eine reife Frucht von detaillierter Quellenkenntnis, methodologischen Überlegungen und theologischer Besinnung. Der Fragestellung der Sammlung „Orbis Academicus" entsprechend wird eine Problemgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft geboten, wobei die Konzentration auf das Wichtigste begrüßenswert ist und vor allem die Einbeziehung der Forschung im Ausland dem verbreiteten Irrtum und Hochmut in unserem Lande steuert, als gäbe es Theologie als Wissenschaft nur in Deutschland, der Schweiz und allenfalls bei einigen Skandinaviern. Der Stoff ist in 6 Kapitel aufgegliedert und alle behandelten Forscher kommen mit charakteristischen Auszügen aus ihren Werken zu Wort. Die Gliederung des Werkes nach problemgeschichtlichen Gesichtspunkten bringt es mit sich, daß das geschlossene Lebenswerk eines Forschers nicht gezeichnet werden kann, da die Anstöße eines Forschers in verschiedenen Richtungen in verschiedenen Kapiteln berichtet werden. Das ist richtig und keineswegs ein Mangel, denn es geht ja nicht um die Persönlichkeit der Forscher, sondern um ihre Auswirkung auf die Bereiche der Forschung; und wer die Forscherpersönlichkeit im Rahmen des geschlossenen Lebenswerks studieren möchte, dem werden in einem sorgfältig zusammengestellten biographischen Anhang die gewünschten Hinweise gegeben. Auch werden in nahezu 500 Anmerkungen am Schluß des Buches weiterführende Beiträge notiert, so daß man vor einer geglückten Verbindung von Lese- und Nachschlagewerk steht und immer den Eindruck hat, daß die Materialien umsichtig gesichtet und die Akzente richtig gesetzt sind.

Die eingehendere Behandlung der Geschichte der Forschung setzt ein mit der Aufklärungszeit und endet im 20. Jh. mit „der Wendung zur theologischen Interpretation", etwa mit der Lage um 1930, also vor dem Beginn des Kirchenkampfes in Deutschland. Für den relativ späten Einsatz ist maßgebend, daß erst mit der getrennten Erforschung von Altem und Neuem Testament und bei dogmatisch und konfessionell ungebundener Betrachtung der Schriften die Forschung

im wissenschaftlichen Sinne möglich wurde. Im 1. Kapitel wird deshalb summarisch ‚die Vorgeschichte' im Blick auf Altertum und Mittelalter, sowie auf die Reformationszeit (auf 38 Seiten) geboten, also der Weg von Marcion bis Hieronymus, sowie von Luther bis John Lightfoot in den wichtigsten Stadien nachgezeichnet. Der Abschluß zur Gegenwart hin ist durch die Vorsicht des Historikers gerechtfertigt, daß noch nicht erkennbar sei, was wirklich von gegenwärtig aufgeworfenen Fragen ‚bleibend wichtig und weiterführend' sein wird (Vorwort). Hieraus resultiert u. a., daß etwa der Schritt von der Form- zur Redaktionsgeschichte noch nicht aufgenommen ist und auch nicht die Zuspitzung der hermeneutischen Frage auf die ‚existentiale Interpretation' (kurz vermerkt nur in Anmerkung 448) und natürlich ebenfalls nicht die Belebung der religionsgeschichtlichen Fragen durch die Qumranfunde. (Kurz werden sie erwähnt bei der Besprechung der Probleme einer jüdischen Gnosis S. 462). Diese Beschränkung bringt es mit sich, daß einerseits größte Objektivität bei aller mitgegebenen Wertung erreicht ist, andererseits die Darstellung abbricht, wo unsere eigenen Probleme heute im Vordergrund stehen.

Die *Gliederung* der Zeit von der Aufklärung bis ins 1. Jahrzehnt nach dem 1. Weltkrieg ist wie folgt: Kap. 2: Die entscheidenden Anstöße (Die Textkritik. Der englische Deismus und seine ersten Nachwirkungen). Kap. 3: Die Grundlegung der Hauptdisziplinen der neutestamentlichen Wissenschaft (J. S. Semler und J. D. Michaelis. Die literarischen Fragen. Die Geschichte des Urchristentums und seiner Gedankenwelt. Die biblische Theologie. Die Exegese und ihre hermeneutische Grundlegung). Kap. 4: Die konsequent geschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments (D. F. Strauß und F. C. Baur. Die Auseinandersetzung mit Strauß und Baur durch eine grundlegende Lösung der Quellenfrage. Die Korrektur des Baurschen Geschichtsbildes. Einzelprobleme. Die Infragestellung der konsequent geschichtlichen Betrachtung des Neuen Testaments). Kap. 5: Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments (Die Vorläufer der religionsgeschichtlichen Schule und ihre Gegner. Die konsequente Eschatologie. Die religionsgeschichtliche Schule. Die radikale Geschichtskritik. Der Widerspruch gegen die religionsgeschichtliche und radikal geschichtskritische Betrachtung des Neuen Testaments.) Kap. 6: Die geschichtlich-theologische Betrachtung des Neuen Testaments (Die literarischen Probleme. Die neue religionsgeschichtliche Fragestellung. Die Wendung zur theologischen Interpretation. Schluß).

Die Gliederung zeigt, daß das Schwergewicht auf die Zeit von D. F. Strauß bis in die zwanziger Jahre unseres Jh.s gelegt ist, eine Zeit, die auf 380 Seiten behandelt wird, während für die gesamte vorangehende Forschung 145 Seiten verwendet werden. Es liegt diese Gewichtsverteilung zweifellos begründet in der Tatsache, daß auch in der Theologie erst das 19. Jh. den eigentlichen Aufbruch wissenschaftlichen Denkens als eines Denkens aus dem Grunde, von der ἀρχή her, brachte und dabei bereits die meisten Fragen aufwarf, die das 20. Jh. dann mit neuen Methoden und z. T. auch neuen Materialien einer modernen Antwort zuführte. Ebenso deutlich wird aber auch, daß die neutestamentliche Wissenschaft keine endgültigen Ergebnisse zu erarbeiten vermag und keine in der Vergangenheit gefundene Antwort so veraltet ist, daß nicht ein Neuerer sie als ‚modern' wieder aufnehmen und auftischen kann (ich denke hier an die Modernisierung von Lagarde). Kümmel arbeitet die großen Linien mit wohltuendem Überblick heraus, ohne sich in Einzelfragen zu verlieren. Er zeigt dabei die Kontroversen auf, ohne etwa Zensuren zu erteilen, was die eigene Stellungnahme in gelegentlich sehr offener Weise nicht

ausschließt. Dabei liegt die wertende Sicht des Verf. in der Linie der guten alten Marburger Tradition neutestamentlicher Wissenschaft, die durch die Namen Jülicher, von Soden und Bultmann charakterisiert ist, eine Grundposition also, die ebenso als kritisch-historisch wie als theologisch aufgeschlossen zu bezeichnen ist. Im Unterschied zum Werk von H. J. Kraus über die Erforschung des AT (vgl. ThR NF 25 [1959] 93 ff.) verzichtet der Verf. auf eine vordergründige theologie-geschichtliche Übermalung der Forschungsgeschichte und bringt damit implicite zum Ausdruck, daß die Geschichte der neutestamentlichen Forschung keineswegs ihre Wurzeln primär im Boden der Systematischen Theologie hat, so wenig wie sie auch gänzlich unabhängig davon gesehen werden kann. Auch die Querlinien zur Philosophie werden angedeutet, wobei ebenfalls die Konzentration auf die spezifisch neutestamentliche Problematik es erfordert, daß alles in kurzen Strichen gleichsam reliefiert wird.

Das Werk füllt eine wirkliche Lücke aus und sollte allen Studenten der Theologie in Zukunft ebenso eine Pflicht zur Lektüre werden, wie es früher für uns hinsichtlich A. Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung der Fall war. Denn was als Ertrag bei der Lektüre bleibt, ist nicht etwa der Eindruck von vielen Irrwegen der Forschung, sondern der Eindruck von einer Geschichte des ernsten Suchens und engagierten Ringens um die Wahrheit des Ursprungs unserer eigenen Geschichte. So wenig diese Geschichte in linearer und kausaler ‚Entwicklung' sich darstellen und verstehen läßt, so wenig ist sie doch etwa einem Kreis vergleichbar, der je in sich selbst zurückkehrt. Und daß man aus den geschichtlichen Unsicherheiten in den Ergebnissen der Forschung nicht eine Sicherheit des Glaubens in Unabhängigkeit von der Forschung folgern darf, das braucht man gewiß der heutigen Generation der Studierenden nicht erst zu erklären. Ich stehe nicht an zu sagen, daß Kümmels Buch zu den bedeutenden Neuerscheinungen der letzten Jahre auf dem Felde der Theologie gehört. Im Interesse der Verbreitung unter den Studenten ist gerade deshalb der relativ teuere Preis zu bedauern.

Als Nachtrag soll noch auf ergänzende Aufsätze verwiesen werden, die KÜMMEL nach Erscheinen seines Werkes verfaßt hat und die als Fortführung der Thematik seines hier besprochenen Buches anzusehen sind. Zunächst erschien soeben der Vortrag vom Deutschen Evangelischen Theologentag 1960: Das Erbe des 19. Jhs. (Herausgeg. von W. Schneemelcher), der den Titel trägt: ‚Das Erbe des 19. Jahrhunderts für die neutestamentliche Wissenschaft von heute'. Hier werden die Linien bis in die Gegenwart ausgezogen. Dieser Aufsatz wird noch ergänzt und sachlich bereichert durch den Beitrag: ‚Das Problem des geschichtl. Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage' im Sammelwerk ‚Der historische Jesus und der kerygmatische Christus; (Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1960, S. 39–53), in welchem ein Kernproblem der Gegenwart an fünf Jesusbüchern der jüngsten Zeit (darunter Grundmann, Stauffer und G. Bornkamm) auf methodische Grundsätze hin behandelt wird. Und endlich ist zu nennen Kümmels Aufsatz in dem Gedächtnis-Werk für Joh. Bauer (Ein Leben für die Kirche. Hans Thoma Verlag, Karlsruhe, 1960, S. 54–67): ‚Diakritik zwischen Jesus v. Nazareth und dem Christusbild der Urkirche'. K. nimmt hier Stellung zu gewagten Sätzen Stauffers in dessen Besprechung von Kümmels Buch (ThLZ 84, 1959, 644 ff), in der das Buch weniger besprochen als zum Anlaß genommen wird, um eigene Gedanken auszuspinnen. Kümmel weist mit Recht auf das ‚verblüffende' Phänomen der Ähnlichkeit von Stauffers Grundanschauung mit der von W. Grundmann in den Jahren vor 1945 hin. Sollte wirklich die Auseinandersetzung mit dem pathosgelade-

nen Kampfruf der Deutschen Christen: ‚Fort von Paulus! Zurück zu Jesus!' nicht zu Ende geführt worden sein? Ist es wirklich durch Qumram gefordert und nicht vielmehr durch ein untheologisches 'Vorverständnis' an die Hand gegeben, daß nun wieder die Moral Jesu das Eigentliche sein soll? Das abschließende Urteil Kümmels kann man nur uneingeschränkt bejahen: ‚Die Forderung einer konsequenten Diakritik zwischen Jesus v. Nazareth und der Christusbotschaft der Urkirche [kann] auf Grund der Quellenlage nur sehr unvollkommen erfüllt werden und würde, auch wenn die Quellenlage anders beschaffen wäre, das erstrebte Ziel einer reformatorischen Selbstkritik der Kirche notwendigerweise verfehlen' (S. 67).

E. Dinkler

Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert et A. Feuillet. *Tome II. Nouveau Testament.* Desclée et Cie., Tournai. 1959. XXIII + 939 S.

Die katholische Bibelwissenschaft hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten immer stärker zu einer wirklich historischen Fragestellung und damit auch zu einer echten Auseinandersetzung mit der protestantischen Forschung entwickelt und kann darum auch von der protestantischen Forschung nicht mehr übersehen werden. Das gilt neben den Arbeiten in deutscher Sprache vor allem für die französische Bibelwissenschaft, die in der Gegenwart durch eine ganze Reihe bedeutender Gelehrter repräsentiert wird, deren Arbeiten freilich nicht leicht zu übersehen sind, weil sie vielfach in Zeitschriften erscheinen, die nicht überall zugänglich sind. Die von einer Gruppe französischer und belgischer Gelehrter geschriebene umfangreiche Einführung in die wissenschaftliche Behandlung des Neuen Testaments, die an sich für die Hand katholischer Professoren und Studenten bestimmt ist und darum den Hinweis auf das Imprimatur in allen Literaturangaben sorgfältig anbringt, wird daher auch protestantischen Lesern von großem Nutzen sein, weil hier nicht nur eine klare Darstellung der Umwelt des Neuen Testaments, der einzelnen Fragen der speziellen „Einleitung in das Neue Testament" und eine Übersicht über die wichtigsten Fragen der „Neutestamentlichen Theologie" geboten wird, sondern vor allem darum, weil gut ausgewählte Literaturverzeichnisse dem protestantischen Leser eine dankenswerte Einführung in die gegenwärtige katholische Diskussion vermitteln. Die Literaturangaben sind keineswegs vollständig, was deutschsprachige und englische Literatur anbetrifft, und die vertretenen Anschauungen sind recht konservativ. Doch ist es sehr lehrreich, die katholische Fragestellung hier in präziser Form kennenzulernen, vor allem auch den Versuch, die historischen Resultate mit den Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission in Einklang zu bringen. Einzelfragen können hier nicht erwähnt werden, ich möchte nur darauf hinweisen, daß die Darstellung der Synoptischen Frage besonders geglückt ist, wenn auch schließlich keine der vorgetragenen Lösungen akzeptiert wird, und daß für 2. Petrus und Apokalypse die Verteidigung der traditionellen Verfasserannahmen nicht mehr als möglich erscheint. Gute Karten und ein klarer Herodäerstammbaum erhöhen den Wert des Werkes als Nachschlagewerk.

Werner Georg Kümmel

Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. v. W. Eltester = Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 26. Verlag A. Töpelmann, Berlin, 1960. 259 S.

Die wertvolle Festschrift zum 60. Geburtstag von Joachim Jeremias enthält, den besonderen Interessen des Jubilars

entsprechend, vor allem Arbeiten, die den jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments und den Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Judentum ins Auge fassen; doch greifen auch einzelne Beiträge in die frühe Kirche über. Drei Aufsätze sind eigentlich jüdischen Problemen gewidmet. O. Michel und O. Betz suchen nachzuweisen, daß schon in Qumran die Vorstellung von der göttlichen Zeugung des Messias als eines übernatürlichen Geschehens begegnet, so daß die neutestamentliche Vorstellung von der Zeugung Jesu durch den Geist nicht aus dem hellenistischen Judentum stammen müsse (für das Motiv der Jungfrauengeburt wird aber nichtjüdische Herkunft zugestanden); aber daß die entscheidende Stelle 1 Q Sa 2, 11 eine *wunderbare* Geburt des Messias durch Gott bezeuge, ist eine sehr unsichere Folgerung, und man vermißt eine Auseinandersetzung mit sonstigen Deutungen dieses Textes. Auch sonst sind die religionsgeschichtlichen Schlüsse allzu rasch. *K. G. Kuhn* weist überzeugend nach, daß die rabbinische Rede von „giljonim und Büchern der minim" ursprünglich nichts mit christlichen Schriften zu tun hatte, sondern abgeschnittene Ränder von Torarollen und Schriftrollen aus häretisch-jüdischen Gruppen bezeichnete. W. Eltester will seine früher vorgetragene Deutung des tierischen Schmuckes auf dem Sockel des siebenarmigen Tempelleuchters vom Titusbogen als Symbol für die von Gott bekämpften Mächte der Finsternis dadurch stützen, daß er für die historische Zuverlässigkeit dieser Darstellung auf den Bericht des Josephus verweist und alle Einwände gegen die Möglichkeit solcher Tierdarstellungen auf dem geschichtlichen Tempelleuchter abweist. So wenig dieser Echtheitsbeweis völlig überzeugt, so wenig ergäbe sich aus der erwiesenen Zuverlässigkeit der Abbildung schon das Recht zu der m. E. unbewiesenen symbolischen Deutung dieser Leuchterbasis.

Die meisten Aufsätze behandeln urchristliche Probleme. E. Lohse erschließt aus den wohl allzu kritisch reduzierten Sabbatworten Jesu richtig die sich darin zeigende Vollmacht Jesu. E. Schweizer möchte den Titel „Nazoräe" für Jesus aufgrund der parallelen Anrede als „Heiliger Gottes" (Mk 1, 24) vom alttestamentlichen Nasiräat ableiten, was aber fraglich bleibt. K. Stendahl sucht in einer eindringenden Analyse zu zeigen, daß in Matthäus 1 die Davidsohnschaft Jesu, in Mt 2 Jesu Herkunft aus Nazareth apologetisch betont werden, daß also bei Matthäus keine „Vorgeschichte" wie bei Lukas vorliege. Das ist zum mindesten sehr erwägenswert, zeigt aber auch die Problematik der „redaktionsgeschichtlichen" Untersuchungsmethode. K. H. Rengstorf will aufgrund von reichem Material den Hinweis auf die Verbrennung einer Stadt und die Tötung ihrer Bewohner im Königsgleichnis Mt 22, 6 f. nicht als Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems, sondern als altorientalischen „Topos" der Königsberichte erweisen und von hier aus nicht nur das Gleichnis erklären, sondern auch die chronologische Brauchbarkeit dieses Gleichniszuges bestreiten. Aber der „Topos" ist eine so selbstverständliche Redeform und die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems so naheliegend, daß der Beweis schwerlich überzeugt. H. Hegermann erschließt aus Mk 4–8, daß hier eine Tradition verarbeitet sei, nach der Jesus regelmäßig in Bethsaida übernachtete und bei Gennesar die Menge lehrte; doch ist diese Folgerung auf zu vielen unsicheren Prämissen aufgebaut. P. Benoit sucht aus Joh 20, 1–18 durch Vergleich mit Lk 24, 12 und Mt 28, 9 f. Berichte über die Auffindung des leeren Grabes und die Erscheinung vor Maria Magdalena herauszustellen, die ursprünglicher sind als diese synoptischen Berichte und möchte damit dem „systematischen Verdacht" gegen die geschichtliche Zuverlässigkeit des Johannesevangeliums wehren; frei-

lich sind weder die Analyse noch die traditionsgeschichtliche Rekonstruktion wirklich zwingend. E. Haenchen weist überzeugend am Beispiel von Apg 15 nach, daß nicht die Auslösung von angeblichen schriftlichen Quellen, sondern nur die Kompositionsanalyse mit ihrem Aufweis von Traditionen die Entstehung des Berichtes über das Apostelkonzil klären könne. E. Käsemann weist darauf hin, daß in Rm 12 „zum ersten Male ... das gesamte Handeln der Gemeinde und ihrer Glieder ... als im Alltag der Welt erfolgende Antwort des Glaubens auf den Ruf der die Welt ergreifenden Gnade theologisch bestimmt worden" ist. C. Colpe untersucht die „Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief" auf dem Hintergrund der bisherigen Diskussion und will nicht gnostische Urmenschvorstellungen, sondern philosophische Spekulationen über den Kosmos als Mensch (wie bei Philo) im Hintergrund finden, unterschätzt aber wohl die mythologische Grundlage der Vorstellung. Zwei Arbeiten beschäftigen sich mit dem Hebräerbrief: G. Bornkamm weist nach, daß in 12, 5–11 infolge der christologischen Begründung der Sohnschaft der Christen das Theodizee-Problem bei der Rede vom Leiden der „Söhne" fehlt; und W. Nauck schlägt mit beachtlichen Gründen eine neue Einteilung des Briefes in drei gleichmäßig gerahmte Abschnitte vor.

Den Abschluß bilden drei Abhandlungen aus dem Gebiet der Alten Kirche. C.-H. Hunzinger möchte in zwei bei den Synoptikern fehlenden Gleichnissen des koptischen Thomasevangeliums (vom Attentäter und vom großen Fisch) echte Gleichnisse Jesu wiederfinden, wobei freilich allzu viele Hilfshypothesen nötig sind. W. C. van Unnik zeigt, daß die Rücksicht auf die Beurteilung des christlichen Handelns durch die Außenstehenden als paränetisches Motiv seit Paulus häufig begegnet und schon jüdische Parallelen hat. H. Dörries schließlich schildert anhand der Apophthegmata Patrum die Gedanken der Wüstenmönche über die Beichte und druckt eine unbekannte Besinnung über diesen Gegenstand des Theologen Symeon von der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert ab.

Werner Georg Kümmel

Patrologiæ Cursus Completus a J.-P. Migne editus et Parisiis, anno Domini 1844, excusus. *Series Latina. Supplementum.* Accurante Adalberto Hamman. Vol. I. Paris 1958. Éditions Garnier Frères. 1756 Spalten 4°.

Für das Studium der Kirchenväter ist auch nach dem Erscheinen moderner Ausgaben die alte Patrologie, in der Migne die bereits vorhandenen Ausgaben ohne eigne kritische Arbeit zu einem Gesamtwerke vereinigte, einstweilen nicht zu entbehren. Denn der Vorzug der bequemen und nahezu vollständigen Darbietung der Texte wiegt die nicht zu übersehenden Mängel weithin auf.

Um dem Werke die Brauchbarkeit zu erhalten und sie noch zu verbessern hat A. Hamman begonnen, zunächst zur lateinischen Reihe einige Nachtragsbände herzustellen. Die praktische Zielsetzung, die er im Vorwort nachdrücklich ausspricht, bestimmt die Anlage seines Unternehmens. Das Supplement folgt nicht nur in Format und Druckbild dem Hauptwerke, sondern ist auch nach dessen Bänden und Seiten angeordnet und gegliedert. Man hat darauf verzichtet, die alte Patrologie durch Verbesserung ihres Textes wettbewerbsfähig mit dem „neuen Migne" des Corpus Christianorum (vgl. Theol. Rundschau 24, 1957/58, S. 267 f. und 25, 1959, S. 355 ff.) und anderen Ausgaben zu machen; dieser Versuch wäre ja einer Neubearbeitung gleichgekommen. Aber auch das, was H. statt dessen bietet, war immer noch eine äußerst mühsame Arbeit. Mit Tertullian beginnend, teilt er zu den umstrittenen Schriften mit nüchterner Kritik den heutigen Stand der Forschung mit, stellt in der Patrologie zerstreute Abdrucke zu-

sammengehöriger Texte in Übersichten zusammen und vervollständigt den alten Bestand durch den Abdruck von Texten, die Migne übersehen hatte oder die erst in der Zwischenzeit entdeckt wurden. Dabei sind im allgemeinen auch die Grenzen in Kraft geblieben, die z. B. Konzilstexte, Inschriften von literarisch nicht bekannten Verfassern und liturgische Texte von Mignes Werk ausschlossen. Doch ist H. bei der Aufnahme großzügig verfahren.

Es ist ohne weiteres zu verstehen, daß H. das Supplement auf die Schriftsteller bis Beda beschränkt hat, d. h. auf Band 1 bis 96 der Patrologia Latina. Die Ergänzungsbände liefern also strenggenommen nur ein *Supplementum Patristicum* zur Patrologia Latina. Der hier angezeigte erste Band endet bei den pelagianischen Schriftstellern des Bandes 21.

Die praktische Abzweckung hat es auch mit sich gebracht, daß die neu aufgenommenen Texte nach den besten vorhandenen Ausgaben abgedruckt werden, und zwar ohne Noten und kritischen Apparat, obwohl es beispielsweise nicht sehr schwer gewesen wäre, den Text der Ticonius-Fragmente aus dem Apokalypse-Kommentar des Beatus von Liebana zu verbessern. Dieser Verzicht entspricht der Anlage der Migneschen Sammlung. Auf einige der neuen Texte sei hier hingewiesen.

Aus dem Wiener Korpus (CSEL) wurden unter anderem das Carmen apologeticum Commodians, der Apokalypse-Kommentar des Victorin von Pettau (mit daruntergesetzter Bearbeitung des Hieronymus) und einige Schriften des Hilarius von Poitiers übernommen, aus den Sources Chrétiennes der Reisebericht der Pilgerin Egeria. Die meisten Texte entstammen aber einer bunten Reihe von zum Teil recht entlegenen Einzelausgaben, so der Kommentar des Aponius zum Hohenliede. Besonders fruchtbar erwiesen sich die neuen Forschungen über die Zuteilung von pseudonymen Bestandteilen der alten Patrologie. Dadurch wurde es möglich, zum ersten Male das Schrifttum des Gregor von Elvira und des Pelagius gesammelt vorzulegen. Mit fast 500 Spalten hat Pelagius von allen Autoren den größten Beitrag zum Supplementum geliefert; hinzu kommen noch andere pelagianische Schriften. Man wird neben diesen umfangreichen Beiträgen aber so kurze Stücke wie den in den früheren Ausgaben noch fehlenden Brief Cyprians an Silvanus und Donatianus oder den Abdruck der berühmten Doppelfassung aus Cyprians Schrift De unitate ecclesiae Kap. 4 nicht gering schätzen. Ebenso gehören die sorgfältigen Listen, etwa über das Schrifttum der Donatisten oder die Schriften der einzelnen Päpste, zu den dankenswerten Arbeitsmitteln, die dieser wichtige und gelungene Band enthält. Man vermißt dagegen die erstmals 1884 im Wiener Korpus veröffentlichten, anonym überlieferten Traktate des Priszillian (oder seines Mitstreiters Instantius). Zeitlich würden sie etwa in Band 10 der Patrologia Latina gehören.

Drei Bemerkungen mögen diese kurze Anzeige beschließen. Wer sich beim Erscheinen des Corpus Christianorum Gedanken machte über die Zweckmäßigkeit patristischer Konkurrenzunternehmen, darf mit Befriedigung feststellen, daß, wie H. im Vorwort sagt, gerade die Vorbereitung jenes „neuen Migne" der Verbesserung des alten durch das Supplementum sehr zugute gekommen ist. Ferner hat der Herausgeber sicher recht mit seiner Bemerkung, man finde in diesem Bande einen guten Überblick über die Forschungsarbeit, die seit dem Erscheinen der Migneschen Patrologie geleistet worden ist. Und schließlich sind auch Hammans folgende Sätze, richtig verstanden, sehr beachtenswert:

L'œuvre de Migne continue la tradition humaniste des érudits de la Renaissance et des moines bénédictins et permet, grâce aux méthodes d'érudition de ces maîtres, une lecture des Pères aboutissant à un contact vivant avec leur

pensée. Elle écarte de nous le danger d'un morcellement critique du texte, qui ne nourrit que des considérations périphériques, des analyses purement matérielles, par un développement excessif des travaux préparatoires qui finissent par étouffer la lecture du texte lui-même.

H. Karpp

Dreißig Jahre Dekalogforschung

von Johann Jakob Stamm

Gerhard Charles Aalders: A short Introduction to the Pentateuch, 1949, S. 54–60 und 82–104. – William Foxwell Albright: A Biblical Fragment from the Maccabaean Age: the Nash Papyrus (JBL 56, 1937, S. 145–176). – Derselbe: From the Stone Age to Christianity, 1940, S. 196–207 = Von der Steinzeit zum Christentum, 1949, S. 258–271. – Derselbe: On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash Papyrus (BASOR 115, 1949, S. 10–19). – Albrecht Alt: Die Ursprünge des israelitischen Rechts (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. 86. Band, 1. Heft, 1934 = Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1953, S. 278–332). – Derselbe: Zu den samaritanischen Dekaloginschriften (VT 2, 1952, S. 273–276). – Derselbe: Das Verbot des Diebstahls im Dekalog (Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1953, S. 333–340). – George W. Anderson: A Critical Introduction to the Old Testament, 1959, S. 33 und 36 f. – Elias Auerbach: Moses. Amsterdam 1953. G. J. A. Ruys. 243 S. – Klaus Baltzer: Das Bundesformular, 1960, S. 11–100. – Karl Barth: Die krichliche Dogmatik II/2, 1942, S. 762–766 und III/4, 1951, S. 54–58, 272–276. – Georg Beer: Exodus (Handbuch z. AT, hrsg. v. O. Eissfeldt, 1. Reihe 3, 1939) S. 98–104 und 158–163. – Aage Bentzen: Introduction to the Old Testament, Vol. I, 1948, S. 213–232, Vol. II, 1949, S. 52–55 und 57. – Karl-Heinz Bernhardt: Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im AT. Berlin 1956. Evangelische Verlagsanstalt. 164 S. – George R. Berry: The Hebrew Word נוּחַ (JBL 50, 1931, S. 207–210). – Walter Beyerlin: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. Tübingen 1961. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 203 S. – Heinrich Bornkamm: Luther und das AT, 1948, S. 107–151. – G. Johannes Botterweck: Der Sabbat im AT (Theologische Quartalschrift 134, 1954, S. 134–147 und 448–457). – John Bright: Early Israel in Recent History Writing, 1956, S. 106. – Emil Brunner, Charles

Brütsch, Jean Louis Leuba, Roland de Pury, Alfred de Quervain, Jean-Philippe Ramseyer, W. A. Visser't Hooft: Der heilige Wille Gottes. Das christliche Leben im Lichte der Zehn Gebote. Zürich 1942. Gotthelf-Verlag. 168 S. – Martin Buber: Moses. Zürich 1948. Gregor Müller. 331 S. – 2. Aufl. Heidelberg 1952. Lambert Schneider. 248 S. – Karl Budde: The Sabbath and the Week. Their Origin and their Nature (JTS 30, 1929, S. 1–15. – Derselbe: Antwort auf Johannes Meinholds „Zur Sabbatfrage" (ZAW 48, 1930, S. 138–145). – William Walter Cannon: The weekly Sabbath (ZAW 49, 1931, S. 325–327). – Henri Cazelles: L'auteur du code de l'alliance (Vivre et penser 3, 1943/44, S. 173–191). – Derselbe: Etudes sur le code de l'alliance. Paris 1946. Letouzey et Ané. 197 S. – Derselbe: Le Deutéronome (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem), 1950, S. 39 f. – Derselbe: Moïse devant l'histoire (im Sammelband „Moïse l'homme de l'alliance", 1955, S. 11–27). – Derselbe (und A. van den Born): Dekalog (Bibel-Lexikon, hrsg. von Herbert Haag, 1956, Sp. 316 bis 320). – Derselbe: La Torah ou Pentateuque in A. Robert et A. Feuillet, Introduction à la Bible (Tome I Introd. générale Ancien Testament), 1957, S. 277–382, besonders S. 345–347. – Albert Clamer s. bei Louis Pirot. – J. R. Coates: „Thou shalt not covet" (ZAW 52, 1934, S. 238 f.). – Joseph Coppens: Moïse et les Origines du Pentateuque selon M Cazelles (Ephemerides Theologicae Lovanienses 32, 1956, S. 275-281 = Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia Ser. II. Fasc. 50). – Bertrand Couroyer: L'Exode (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem), 1952, S. 9, 15–17, 97–99, 157–159. – Edouard Dhorme: L'évolution religieuse d'Israël. Tome I La religion des Hébreux nomades, 1937, S. 253–256. – Andreas Eberharter: Der Dekalog (Biblische Zeitfragen 13. Folge, Heft 3–4). Münster i. W. 1930. Aschendorff. 67 S. – Derselbe: Besitzen wir in Ex 23 und 34 zwei Rezensionen eines zweiten Dekalogs und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander? (BZ 20, 1932, S. 157–162). – Bernardus Dirks Eerdmans: The Religion of Israel, 1947, S. 26–32. – Ernst Ludwig Ehrlich: Geschichte Israels (Sammlung Göschen), 1958, S. 12–16). – Walther Eichrodt: Theologie des AT's I, 1933, S. 28–41. – 5. Aufl. 1957 S. 36–52. – Derselbe: Religionsgeschichte Israels II Der Bundesgott (Historia Mundi, Bd. 2, 1953, S. 380–392). – Derselbe: The Law and the Gospel. The Meaning of the Ten Commandements in Israel and for Us (Interpretation 11, 1957, S. 23–40). – Otto Eissfeldt: Einleitung in das AT, 2. Aufl., 1956, S. 79 f. – Derselbe: Lade und Gesetzestafeln (TZ 16, 1960, S. 281 bis 284). – Karl Elliger: Ich bin der Herr – euer Gott (Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für Karl Heim zum 80. Geburtstag, 1954, S. 9–34). – Johannes Fichtner: Der Begriff des „Nächsten" im AT mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament (Wort und Dienst. Jahrbuch der

Theologischen Schule Bethel NF 4, 1955, S. 23–52). – Georg Fohrer: Über den Kurzvers (ZAW 66, 1954, S. 199–244). – Johannes-Baptista Frey: La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes (Biblica 15, 1934, S. 265–300). – Kurt Galling: Biblisches Reallexikon, 1937, Sp. 202–205. – Albert Gelin: Moïse dans l'Ancien Testament (im Sammelband „Moïse l'homme de l'alliance", 1955, S. 29–52). – Mose H. Gottstein: Du sollst nicht stehlen (TZ 9, 1953, S. 394 f.). – R. M. Grant: The Decalogue in early Christianity (Harvard Theological Review 40, 1947, S. 1–17). – Aileen Guilding: Notes on the Hebrew Law Codes (JTS 49, 1948, S. 43–52). – Alfred Guillaume: Prophecy and Divination, 1938, S. 91–106. – Günter Heinemann: Untersuchungen zum apodiktischen Recht (Diss. theol. Hamburg, 1958, Maschinenschrift, 103 S.). – Paul Heinisch: Das Buch Exodus (Die Heilige Schrift des AT's übers. u. erkl. hrsg. von Franz Feldmann und Heinr. Herkenne I/2, 1934) S. 149–157 und 265–272. – Gerhard Heintze: Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium, 1958, S. 102–146. – Johannes Hempel: Gottesgedanke und Rechtsgestaltung in Altisrael (Zeitschr. f. syst. Theol. 8, 1930, S. 377–395). – Derselbe: Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben (Handbuch der Literaturwissenschaft, hrsg. von O. Walzel), 1930, S. 71, 73–81, 111. – Derselbe: Der Symbolismus von Reich, Haus und Stadt in der biblischen Sprache (Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 2/3. Jahrg. 5, 1955/56, S. 124). – Richard Hentschke: Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus (BZAW 75), 1957, S. 69–71. – Hans Wilhelm Hertzberg: Die Kleinen Richter (TZ 79, 1954, Sp. 285–290). – Friedrich Horst: Der Diebstahl im AT (Studien zur Geschichte und Kultur des nahen und fernen Ostens, Paul Kahle zum 60. Geburtstag . . . hrsg. von W. Heffening und W. Kirfel, 1935, S. 19–28). – Derselbe: Dekalog (RGG, 3. Aufl. 2. Bd., 1958, Sp. 69–71). – Fleming James: Personalities of the Old Testament, 1943, S. 1–44. – Ernst Jenni: Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im AT (Theologische Studien. Eine Schriftenreihe, hrsg. von Karl Barth, Heft 46). Zollikon-Zürich 1956. Evangelischer Verlag AG. 40 S. – Alfred Jepsen: Untersuchungen zum Bundesbuch (Beitr. z. Wissensch. f. AT u. NT, hrsg. von Rud. Kittel, III Folge, Heft 5), 1927, S. 90–95 und 108. – Derselbe: Du sollst nicht töten! Was ist das? (Evang.-luth. Kirchenz. 13, 1959, S. 384–385). – Hubert Junker: Fünftes Buch Moses oder Deuteronomium (Die Hl. Schrift in deutscher Übersetzung. Zweites bis fünftes Buch Moses [Echter Bibel], 1954, S. 23–25). – Werner Kasser: Die Stellung des Dekalogs im kirchlichen Unterricht (Festschrift für Ludwig Koehler = Schweiz. Theol. Umschau 20, 1950, S. 78–83). – Werner Kessler: Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs (VT 7, 1957, S. 1–16). – Emil G. Kraeling: The

present status of the sabbath question (AJSL 49, 1932/33, S. 218–228). – Hans-Joachim Kraus: Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes, 1954, S. 37–66. – Derselbe: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT's, 1956, S. 374 f. – Derselbe: Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel (Theologische Studien. Eine Schriftenreihe, hrsg. von Karl Barth und Max Geiger, Heft 51). Zollikon-Zürich 1957. Evangelischer Verlag AG. 38 S. – Heinz Kremers: Dekalog (Evangelisches Kirchenlexikon I, 1956, Sp. 852–854). – Derselbe: Die Stellung des Elterngebotes im Dekalog (Evang. Theologie 21, 1961, S. 145–161). – Curt Kuhl: Die Entstehung des AT's, 1953, S. 107 f. u. 360 f. – 2. Aufl., 1960, hrsg. von G. Fohrer, S. 105 f. und 348 f. – René Labat: Hémérologies et Ménologies d'Assur. Paris 1939. Adrien-Maisonneuve. 192 S. – Derselbe: Un almanach babylonien (Revue d'Assyriologie 38, 1941, S. 13–40). – Derselbe: Un calandrier cassite de jours fastes et néfastes (Sumer 8, 1952, S. 17–36). – Stephen Langdon: Babylonian Menologies and the Semitic Calendars. London 1935. Oxford University Press. VII u. 169 S. – Franz Lau: Erstes Gebot und Ehre Gottes als Mitte von Luthers Theologie (TLZ 73, 1948, Sp. 719–730). – Hildegard und Julius Lewy: The Origin of the Week and the oldest west asiatic Calendars (HUCA 17, 1942/43, S. 1–152). – Immanuel Lewy: Auerbachs neuester Beweis für den mosaischen Ursprung der Zehngebote widerlegt (VT 4, 1954, S. 313–316). – Derselbe: The Birth of the Bible – A New Approach, 1950 (zitiert nach VT 4 S. 314). Derselbe: The Growth of the Pentateuch, 1955, S. 236 und S. 245 f. – Adolphe Lods: Israël des origines au milieu du VIII^{e} siècle, 1930, S. 357–377. – Derselbe: Histoire de la littérature hébraique et juive, 1950, S. 200–203 und 335–344. – Theophile James Meek: Lapses of Old Testament Translators (JAOS 58, 1938, S. 122–129). – Derselbe: Hebrew Origins (1. Aufl. 1936), 2. Aufl. New York 1950. Harper and Brothers. XIII und 246 S. – Johannes Meinhold: Zur Sabbatfrage (ZAW 48, 1930, S. 121–138). – Derselbe: Einführung in das AT. Geschichte, Literatur und Religion Israels, 3. Aufl., 1932, S. 106 f. – George E. Mendenhall: Ancient Oriental and Biblical Law (The Biblical Archaeologist 17, 1954, S. 26–46). – Derselbe: Covenant Forms in Israelite Tradition (The Biblical Archaeologist 17, 1954, S. 50–76). – Abram Menes: Die vorexilischen Gesetze Israels (BZAW 50, 1928, S. 46–52). – Rudolf Meyer: Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums (Judaica 5, 1949, S. 1–40). – Wilhelm Möller: Grundriß für Alttestamentliche Einleitung, 1958, S. 52–54 (bearbeitet von Lic. Hans Möller). – Julian Morgenstern: Decalogue (The Universal Jewish Encyclopaedia Vol. 3, 1948, S. 506–513). – Derselbe: The Decalogue of the Holiness Code (HUCA 26, 1955, S. 1–27). – Sigmund Mowinckel: Wann wurde der Jahwäkult in Jerusalem offiziell bildlos? (Acta Orientalia 8, 1930,

S. 257–279). – Derselbe: Zur Geschichte der Dekaloge (ZAW 55, 1937, S. 218–235). – Andre Neher: Moïse et la vocation juive. Paris 1956. Editions du seuil. 191 S. – Christopher R. North: The Essence of Idolatry (BZAW 77, 1958, S. 151–160). – Robert North: The Derivation of Sabbath (Biblica 36, 1955, S. 182–201). – Martin Noth: Die Gesetze im Pentateuch (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geistesw. Kl. 17. Jahr, 1940 = Gesammelte Studien zum AT, 1957, S. 9–141) 2. Aufl. 1960. – Derselbe: Das Amt des „Richters Israels" (BF S. 404–417). – Derselbe: Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5, 1959) S. 121–135 und 212–219. – Herman Theodorus Obbink: Jahwebilder (ZAW 47, 1929, S. 264–274). – Johannes Pedersen: Israel its Life and Culture III/IV, 1940, S. 425–428 und 646 f. – Jakob J. Petuchowski: A Note on W. Kessler's „Problematik des Dekalogs" (VT 7, 1957, S. 397 f.). – Robert H. Pfeiffer: Introduction to the Old Testament, 1941, S. 210–232 (= 2. Aufl. 1948). – Louis Pirot-Albert Clamer: La Sainte Bible. Tome I/2 Exode, 1956, S. 172–183. – Arno Poebel: Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Pers. sing. in den westsemitischen Inschriften und im AT (The Oriental Institute of the University of Chicago. Assyriological Studies), 1932, S. 53–72. – Otto Procksch: Theologie des AT's, 1950, S. 84–90. – Alfred de Quervain: Das Gesetz Gottes. Die erste Tafel (Theol. Existenz heute, Heft 34). München 1935. Chr. Kaiser Verlag. 55 S. – Derselbe: Die Heiligung. Ethik, 1942, S. 305–468. – Karlheinz Rabast: Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz. Berlin-Hermsdorf 1949. Heimatdienstverlag. 48 S. – Gerhard von Rad: Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes (Zwischen den Zeiten 11, 1933, S. 104–111 = Ges. Stud. z. AT, 1958, S. 101–108). – Derselbe: Das Bilderverbot im AT (ThWb II, 1935, S. 378–380). – Derselbe: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (Beitr. z. Wissensch. f. AT u. NT, hrsg. v. A. Alt und G. Kittel, Vierte Folge, Heft 26), 1938, S. 18–23 = Ges. Stud. z. AT, 1958, S. 28–33. – Derselbe: Das erste Buch Mose Kap. 1 bis 12, 9 (ATD 2, 1949) S. 48 f. – Derselbe: Theologie des AT's I, 1957, S. 203 bis 218. – Philippe Reymond: L'amour de Dieu dans le don de la loi (Verbum Caro 56, 1960, S. 299–306). – Giuseppe Ricciotti: Geschichte Israels I, 1953, S. 267–277. – Harold H. Rowley: The Re-Discovery of the Old Testament, 1945, S. 82–88. – Derselbe: From Joseph to Joshua, 1950, S. 157–159. – Derselbe: Moses and the Decalogue (Bulletin of the John Rylands Library Vol. 34, Nr. 1, 1951). – Derselbe: The Faith of Israel. Aspects of the Old Testament Thought. London 1956. SCM Press. 220 S. – Derselbe: Mose und der Monotheismus (ZAW 69, 1957, S. 1–21). – Wilhelm Rudolph: Der Aufbau von Exodus 19–34 (BZAW 66, 1936, S. 41–48). – Derselbe: Der „Elohist" von Exodus bis Josua (BZAW 68, 1938) S. 44–46 und 58–60. – Johannes Ruwet: Quomodo concilientur picturae synagogarum cum lege Mosaica

(Verbum Domini 20, 1940, S. 29–32). – Karl Richard Sauber: Die Abstraktion im israelitischen Recht. Mikroskopie 1951. V und 72 S. (Referat darüber in TLZ 77, 1952, Sp. 574–576). – Josef Scharbert: Formgeschichte und Exegese von Ex. 34, 6 f. und seiner Parallelen (Biblica 38, 1957, S. 130–150). – Hartmut Schmökel: Biblische „Du sollst"-Gebote und ihr historischer Ort (Zeitschr. d. Savigny-St. 67, Kanonist. Abt. 36, 1950, S. 365–390). – Heinrich Schneider: Exodus (Die Hl. Schrift in deutscher Übersetzung. Zweites bis fünftes Buch Moses [Echter Bibel], 1954, S. 44 f. – Derselbe: Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran (BZ NF 3, 1959, S. 18–31). – Hubert Schrade: Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient, 1949, S. 24–37 und 64–67. – Gottlob Schrenk: Sabbat oder Sonntag? (Judaica 2, 1946, S. 169–189). – Stanislav Segert: Bis in das dritte und vierte Glied (Communio viatorum 1, 1958, S. 37–39). – Ernst Sellin: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, 1933, S. 21–35. – Derselbe: Einleitung in das AT, 7. Aufl., 1935, S. 25 f. und 28 f. – Sellin-Rost: Einleitung in das AT, 8. Aufl., 1950, S. 39 f. und 42 f. – 9. Aufl., 1959, S. 50 und 52 f. – Cuthbert Aikman Simpson: The Early Traditions of Israel, 1948, S. 440–442, 550 f. und 622. – J. M. Powis Smith: The Origin and History of Hebrew Law, 1931, S. 3–14 und 35 f. – Norman H. Snaith: The Jewish New Year Festival, 1947, S. 96–130. – Shalom Spiegel: A Prophetic Attestation of the Decalogue. Hosea 6, 5 with some Observations on Psalm 15 and 24 (Harvard Theological Review 27, 1934, S. 105–144). – Johann Jakob Stamm: Sprachliche Erwägungen zum Gebot „Du sollst nicht töten" (TZ 1, 1945, S. 81–90). – Derselbe: Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung (Studientage für die Pfarrer. Eine Sammlung von Vorträgen, hrsg. vom Synodalrat der Evang.-ref. Landeskirche des Kantons Bern, Heft 1). Bern 1958. Paul Haupt. 56 S. – Derselbe: Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines (Übersetzung der vorgenannten Schrift durch Philippe Reymond). Neuchâtel 1959. Delachaux et Niestlé. 63 S. – W. E. Staples: The Third Commandement (JBL 58, 1939, S. 325–329). – Jean Steinmann: Les plus anciennes Traditions du Pentateuque, 1954, S. 13–74. – Hans-Joachim Stoebe: Das achte Gebot [Exod. 20 v. 16] (Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel NF 3, 1952, S. 108 bis 126). – Stanislaus Stys: „Benedixit diei septimo et sanctificavit illum" [Gen. 2, 3] (Verbum Domini 9, 1929, S. 263-268, 333–339). – Andor Szabó: Sabbat und Sonntag (Judaica 9, 1959, S. 161–172). – Naftali Herz Tur-Sinai: Sabbat und Woche (BiOr 8, 1951, S. 14–24). – Alberto Vaccari: De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine (Verbum Domini 17, 1937, S. 317–320, 329–334). – Roland de Vaux: Les institutions de l'AT II, 1960, S. 371–382. – A. R. Vidler: On resuscitating the Decalogue (Theology 48, 1945, S. 25-30, vgl. ZAW 61, 1945/48, S. 276 f.). – Ernest Vogt:

Hat šabbat im AT den Sinn von Woche? (Biblica 40, 1959, S. 1008–1011). – Paul Volz: Mose und sein Werk, 2. Aufl. Tübingen 1932. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VII und 143 S. – Derselbe: Prophetengestalten des AT's, 1938, S. 42–75 (2. Aufl. 1949). – Theodorus Christian Vriezen: Litterairhistorische vragen aangaande de Dekaloog (NTS 22, 1939, S. 2–24, 34–51). – Derselbe: Kalender en Sabbat (NTS 23, 1940, S. 172–195). – Derselbe: Oud-israëlitische geschriften, 1948, S. 128–132. Derselbe: Theologie des AT's in Grundzügen, 1957, S. 28, 231, 287 f. – Artur Weiser: Einleitung in das AT, 1939, S. 81 f. und 91–93. – 2. Aufl., 1949, S. 84 und 94 f. – 4. Aufl., 1957, S. 50, 90 und 100–102. – Adam C. Welch: Deuteronomy. The Framework to the Code, 1932, S. 17–48, 190–209. – Ernst Würthwein: Der Sinn des Gesetzes im AT (ZTK 55, 1958, S. 255–270). – Edward J. Young: An Introduction to the Old Testament, 2. Aufl., 1956, S. 39 f. und 73 f. – Walther Zimmerli: 1. Mose 1–11. Die Urgeschichte 1. Teil (Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde), 1943, S. 116–124. – 2. Aufl., 1957, S. 86–91. – Derselbe: Das zweite Gebot (BF S. 550–563). – Derselbe: Ich bin Jahwe (AF S. 179–209). – Derselbe: Das Gesetz im AT (TLZ 85, 1960, Sp. 481–498). – Israel Zolli: Note on Hosea 6, 5 (JQR 31, 1940/41, S. 79–82).

Abkürzungen: AF = Alt-Festschrift, 1953. – BF = Bertholet-Festschrift, 1950. – BiOr = Bibliotheca Orientalis, Leiden. – DLF = J. J. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung. – ED = Ethischer Dekalog. JTS = Journal of Theological Studies. – MD = H. H. Rowley, Moses and the Decalogue. – NTS = Nieuwe Theol. Studiën. – ThWb = Theolog. Wörterbuch z. NT. – TLZ = Theolog. Literaturzeitung. – TZ = Theolog. Zeitschrift, Basel. – ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche. – Für alle übrigen Abkürzungen vgl. RGG 3. Aufl.: Verzeichnis d. Abkürzungen.

Einleitung

Das vorliegende Referat hat die Aufgabe, dasjenige fortzusetzen, welches Ludwig Koehler im Jahre 1929 veröffentlichte (Th. Rdsch. NF 1, 1929, S. 161–184). Sein Überblick galt vor allem der Literatur der zwanziger Jahre mit einigen Hinweisen auf die zuvor, d. h. zwischen 1910–1920, erschienene. Uns fällt somit der große, mit 1930 anhebende Zeitraum zu, in dem neu traditions- und formgeschichtliche Gesichtspunkte, die anderwärts schon erprobt waren, auch für die Dekalog-Forschung fruchtbar wurden. Genauer gesagt, ist es so, daß Einsichten zur Reife kamen, die bereits zuvor – vor allem in Mowinckels Buch Le Décalogue, 1927 – gewonnen worden waren. Dieses

hat in Koehlers Bericht (S. 174 f.) seinen gebührenden Platz gefunden. Es wird wegen seiner grundlegenden Bedeutung auch jetzt wieder erwähnt werden müssen und so dazu beitragen, daß neben den seit 1930 neu gewonnenen Erkenntnissen auch die über jenes Jahr zurückreichende Kontinuität in der Forschung sichtbar werde.

Mit dem Gang der Forschung hat sich der Schreibende in DLF S. 11 ff. befaßt, wobei es ihm darauf ankam, die großen Linien hervortreten zu lassen. Im gegenwärtigen Forschungsbericht ist das anders: Ihm ist 1930 als eine, freilich nicht lückenlos beachtete Grenze gegeben, und außerdem sind für ihn sehr viele Einzelheiten wichtig, die damals nicht berücksichtigt werden konnten. So soll einerseits die Abhandlung von 1958 (DLF) durch den Forschungsbericht nicht einfach überflüssig werden, wie andererseits dieser jene ergänzt und weiterführt. Gelegentliche Berührungen sind in der Sache gegeben; sie werden im folgenden angemerkt besonders da, wo Ausführungen von früher geeignet sind, den vorliegenden Text zu entlasten.

Bei der Ausarbeitung des Referates hatte ich mich der Unterstützung durch *Egon Pfeiffer* zu erfreuen. Er übersandte mir 1957 ein von ihm angelegtes Verzeichnis neuerer Dekalog-Literatur und das Manuskript eines im gleichen Jahr gehaltenen Vortrags mit dem Titel: „Der Dekalog in seiner neueren Diskussion." Beides habe ich dankbar benützt, und im folgenden beziehen sich unter dem Namen *Pfeiffer* gegebene Zitate auf den Vortrag.

Was die Anordnung des Stoffes anlangt, so ist er in zwei Teile gegliedert. Im ersten werden allgemeine oder einleitende Fragen behandelt, und im zweiten wird, den einzelnen Geboten folgend, die Erklärung des Dekalogtextes geboten. Zu den allgemeinen oder einleitenden Fragen rechnen wir den Namen des Dekalogs, seine Überlieferung, die Frage der Urform, die Gattung und ihr Sitz im Leben, die quellenmäßige Zugehörigkeit, der Dekalog von Ex. 34 und andere Dekaloge, Herkunft und Alter des Dekalogs.

I. Allgemeine Fragen

1. Der Name

Pirot-Clamer I (S. 173) legen dar, daß die Bezeichnung Dekalog (*ὁ δεκάλογος*) sich zuerst bei Clemens von Alexandrien findet. Sie weisen auch auf die alttestamentliche Grundlage hin, wie sie vorliegt in der Bezeichnung „Die Zehn Worte" (Ex. 34, 28; Dtn. 4, 13; 10, 4), hebräisch *ʿasärät haddĕbārīm* und im Griechischen von LXX *οἱ δέκα λόγοι* oder *τὰ δέκα ῥήματα*. – Mit der alttestamentlichen Namensform hat sich auch Oskar Grether[1] befaßt mit dem Er-

1) Name und Wort Gottes im AT (BZAW 64, 1934) S. 79.

gebnis, daß der Ausdruck *ʿasärät haddĕbārīm* „eine bereits festgeprägte, vermutlich aus der Zeit vor der Entstehung der ältesten uns erhaltenen Quellenschriften stammende Formel zur Bezeichnung des Dekalogs" sei.

Andere und wohl jüngere Namen, auf die Pirot-Clamer ebenfalls hinweisen, sind „Zeugnis", bzw. „Tafeln des Zeugnisses" (Ex. 25, 16; 31, 18) und „Tafeln des Bundes" (Dtn. 4, 13; 9, 9, 11, 15). Mit diesen beiden Namen geht die Vorstellung zusammen, wonach der auf zwei Tafeln verzeichnete Dekalog den Inhalt der Lade gebildet habe (Dtn. 10, 1–11; 31, 9 ff.; 1. Kön. 8, 9; Ex. 25, 21). Trotz Hans Schmidt, Gunkel-Festschr. I, 1923, S. 112 ff. und seiner neueren Nachfolger[1] muß jene Vorstellung als verhältnismäßig jung und mit der ursprünglichen Funktion der Lade als Führungssymbol nicht in Einklang stehend betrachtet werden. Es handelt sich, wie von Rad, Deuteronomium-Studien[2], 1948, S. 27 ausführt, um eine im dtn. Kreis entstandene „Entmythologisierung und Rationalisierung der alten Anschauung"[2]). In knappen Zügen hat Eissfeldt (TZ 16 S. 281–284) den Gang der Überlieferung dargestellt: Bei J und E ist die Lade „ein Gott repräsentierendes Führungssymbol"; bei D wird sie „zu einem von den levitischen Priestern zu tragenden Behältnis für die Gesetzestafeln gemacht". P hat das mit einigen Modifikationen übernommen. „So treten bei ihm die Gesetzestafeln völlig in den Hintergrund, und das Tragen der diese Tafeln enthaltenden Lade, das in D Sache der als einheitliche Gruppe gedachten levitischen Priester war, weist P den von den vollberechtigten Priestern, den Nachkommen Arons, unterschiedenen, als Kultdiener aufgefaßten Leviten zu."

2. Die Überlieferung

Außer der bekannten innerbiblischen Überlieferung von Ex. 20 und Dtn. 5 liegen Dekalog-Fassungen noch vor im Papyrus-Nash und in samaritanischen Inschriften. Dazu ist heute die Möglichkeit einer Wiedergabe in den Texten von Qumran gegeben.

Der Papyrus-Nash, ein Dokument von liturgisch-katechetischer Art, bietet einen die beiden alttestamentlichen Fassungen benützenden Text dar – einen „unierten" Text nennt ihn Horst in RGG[3] –, dem somit kein selbständiger

1) Ihnen darf man zuzählen: Aalders, Neher, Young und auch Buber (Moses[2] S. 163 f.), der bemerkt: „Daß die Niederschrift auf zwei Tafeln geschah, ist eine durchaus glaubhafte Tradition." Er meint auch, die Tafeln seien aufgestellt, betrachtet und gelesen worden, „bis der Aufbruch veranlaßte, sie in der Lade zu bergen"; ähnlich auch Vriezen (NTS 22 S. 50 f.) und mit neuartigen Argumenten Beyerlin (S. 168).

2) Vgl. auch von Rad, Ges. Stud. z. AT, 1958, S. 112 f. und Theologie I S. 237.

Überlieferungswert zukommt[1]). Mit der Herkunft des Papyrus aus Ägypten hängt, wie Albright (JBL 56 S. 176) bemerkt, vielleicht zusammen, daß er bei der Begründung des Sabbatgebotes Ex. 20, 11 folgt. Er vermied so eine Verunglimpfung Ägyptens, die aus Dtn. 5, 15 allenfalls herausgelesen werden konnte. (Bezüglich der zeitlichen Ansetzung hat Albright seinen früheren Standpunkt in BASOR 115 S. 10 ff. leicht modifiziert).

Über neuere Arbeiten zu den samaritanischen Dekalog-Inschriften berichtet Alt (VT 2). Dabei stellt er „die Ungebundenheit hinsichtlich der Auswahl und der Texte" fest, eine auffallende Freiheit in der Wiedergabe des biblischen Wortlauts. Alt schreibt: „Vor allem geht aus ihnen hervor, daß sich die Samaritaner, wenn sie ihre Synagogen mit solchen Inschriften schmückten, durchaus nicht für verpflichtet hielten, unter allen Umständen den ganzen Dekalog sei es in seinem vollen Wortlaut oder mit mehr oder weniger weitgehenden Verkürzungen auf einen einzigen Stein zu setzen (S. 273)." Somit kommen diese Inschriften wohl als Zeugnisse eines späteren, aber nicht als solche eines frühen und irgendwie ursprünglichen Textes in Frage.

Was Qumran anlangt, so hat dieses einstweilen für den Dekalog noch recht wenig ergeben. Die Dtn. Fragmente aus Höhle 1 enthalten nichts zum Dekalog, und die zum Exodus gerade nur den Anfang (20, 1): „Und Gott sprach alle diese Worte folgendermaßen."[2]) Wahrscheinlich wird das Bild sich ändern, wenn einmal die Fragmente von Höhle 4 mit ihren acht Stücken zum Exodus und 14 zum Deuteronomium veröffentlicht sein werden[3]). Über den Dekalog in den Phylakterien von Qumran hat Schneider (BZ NF 3 S. 18 ff.) gehandelt, wobei er besonders die Frage erörtert, womit es zusammenhängt, daß jener zwar in den älteren Phylakterien noch auftritt, dagegen nicht mehr in den jüngeren.

Einstweilen hat man sich noch immer an die Dekalog-Rezensionen von Ex. 20 und Dtn. 5 zu halten mit ihren über 20, meist allerdings nur geringfügigen Differenzpunkten. Oft erwähnt[4], sollen sie hier nicht noch einmal ausgebreitet werden, zumal auf die Gegenüberstellung der beiden Fassungen bei Auerbach (S. 196 f.) verwiesen werden kann, außerdem auf meine Darlegungen in DLF S. 5 f. Es genügt, auf die folgenden Punkte einzugehen, die teils besonders wichtig und teils strittig sind:

---

1) Zum Zeitansatz vgl. auch Ernst Würthwein, Der Text des AT's, 1952, S. 30 und Horst in RGG[3]; weitere Literatur bei Rowley, MD S. 84 Anm. 2.

2) Vgl. D. Barthélemy and J. T. Milik, Qumran Cave I, 1955, S. 51 und Hans Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1958, S. 86 und 87.

3) Vgl. Bardtke, l. c. S. 99 f.

4) Vgl. dazu aus der Zeit vor 1930 namentlich J. Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums, 1914, S. 158 ff. und Ed. König, Das Deuteronomium, 1917, S. 91 f.

1. Bei der Ex. 20, 11 und Dtn. 5, 15 verschieden gegebenen Begründung der Sabbatruhe fällt auf, daß an der ersteren Stelle die letzten Worte nicht genau mit Gen. 2, 3 übereinstimmen. Das ruft der noch immer unentschiedenen Frage, ob wirklich der Wortlaut im Exodus einfach von P abhängig sei – so Beer (Exod. S. 101) und Jenni (S. 20) –, oder ob jener auf eine schon ältere Form der Begründung der Sabbatruhe zurückgehe. Das hat einst Budde, Die biblische Urgeschichte, 1883, S. 492 ff. vertreten und Schrenk (Judaica 2 S. 176) hat es wieder aufgenommen.

2. Beim 4. Gebot wäre nach Koehler (Dek. S. 180) die Fassung von Dtn. 5, 5 „Beobachte den Sabbattag" die ursprüngliche, da das „Gedenke..." von Ex 20, 8 ein längeres Bestehen der Institution voraussetze. Gerade umgekehrt meinte Ed. König, Das Deuteronomium, 1917, S. 92, „gedenke" sei das Ältere, das dann durch das strengere „beobachte" ersetzt worden sei. Dem stimmt vielleicht mit Recht Kessler (VT 7 S. 9 f.) zu mit der Erwägung, durch die Forderung, den Sabbat zu beobachten, werde diejenige, seiner zu gedenken, verstärkt, und das erweise die Exodus-Gestalt gegenüber der des Dtn. als ursprünglicher; denn es sei wahrscheinlicher, daß man später einen milderen Wortlaut verschärfte, als daß man einen strengeren abschwächte[1]).

3. Beim 9. Gebot, wo der Exodus (20, 16) „Lügenzeuge" *(ʿēd šäqär)*, das Dtn. (5, 20) aber „nichtiger Zeuge" *(ʿēd šāw)* hat, wird es seit Ed. König, Das Dtn. S. 92 dabei bleiben, daß Dtn. 5 der Wortlaut von Ex. 20 verstärkt und weiter gefaßt wird. „Kein Zeuge sollte sich darauf berufen können, daß er nicht geradezu eine Lüge *(šäqär)* gesagt, d. h. mit Wissen und Willen die Unwahrheit gesprochen habe." Diese Argumentation wird durch die Tatsache bestätigt (vgl. DLF S. 51), daß *ʿēd šäqär* ein auch außerhalb des Dekalogs begegnender Ausdruck ist[2]) und somit eine feste Prägung darstellt. *ʿēd šāw* findet sich dagegen nur in der dtn. Fassung des Dekalogs, was darauf schließen läßt, daß es sich um eine Um- und Neuformung des alten Ausdrucks handelt.

4. Wenn beim 10. Gebot das zweimalige *lō' taḥmōd* von Ex. 20, 17 in Dtn. 5, 21 durch ein *wĕlō' taḥmōd wĕlō' tit'awwä* ersetzt wurde, so ist das wieder mit Ed. König[3]) aus einem Streben nach sprachlicher Vervollkommnung zu erklären; liebt doch das Hebräische bei Wiederholungen eine leichte Variation im Ausdruck[4]. Zu diesem formalen Gesichtspunkt kommt allerdings wohl noch ein inhaltlicher hinzu, über den später (II B, 10) zu reden sein wird.

1) Nach Henning Graf Reventlow in TZ 15, 1959, S. 164 kommt die Bedeutung von *zākar* in der gesetzlichen Literatur derjenigen von *šāmar* sehr nahe. Zu *zākar* vgl. auch den eindringenden Aufsatz von Heinr. Groß in BZ 1960 S. 227 ff.

2) An den Stellen: Ps. 27, 12; Spr. 6, 19; 12, 17; 14, 5; 19, 5, 9; 25, 18.

3) Das Dtn., 1917, S. 92. 4) Dazu W. Baumgartner, Gunkel-F. S. 150 ff.

Noch wichtiger ist bei dem in Frage stehenden Gebot der zweite Unterschied, der darin besteht, daß die Folge „Haus deines Nächsten – Frau deines Nächsten" von Ex. 20, 17 in Dtn. 5, 21 umgestellt ist. Das hat man gerne mit der bekannten Sozialgesinnung des Dtn. erklärt: Dieses zeige eine höhere Wertung der Frau, die darum in der Aufzählung absichtsvoll vom Besitz des Mannes getrennt sei[1]). Für Junker (Echter B. Dtn. S. 24 f.) ist die höhere Wertung der Frau als Motiv der Umstellung aber fraglich; „denn die rechtliche Betrachtung der Frau als Eigentum des Mannes findet sich deutlich im Deuteronomium und noch später und hat mit der sittlichen Wertung ihrer Person nichts zu tun. Der Grund liegt vielmehr darin, daß in der Formulierung des Dtn. die Begierde nach dem Weib als geschlechtliche Begierde von der allgemeinen Begierde nach dem Besitz unterschieden und darum als besonderes Gebot für sich aufgeführt wird". Das ist eine Deutung des Sachverhalts, an der man nicht zu rasch wird vorbeigehen wollen.

Die vorstehenden Punkte bestätigen das Urteil, daß in Ex. 20 eine etwas altertümlichere Fassung des Dekalgos bewahrt ist als in Dtn. 5. Die erstere ist somit dem Ursprünglichen näher als die letztere. Mehr als eine solche relative Unterscheidung bzw. Wertung läßt sich aber nicht rechtfertigen; denn seit der Zusammenstellung von Hans Schmidt, Gunkel-F. I S. 85 ist deutlich, wie sehr auch Ex. 20 von der dtn. Sprache berührt ist. Wenn es also einen Ur-Dekalog gibt, so kann er nur in den Bestandteilen gefunden werden, die vom Einfluß jener Sprache frei sind. Das führt zum Gegenstand des nächsten Abschnittes.

3. Die Urform des Dekalogs

Bei der Rekonstruktion der vordtn. Fassung des Dekalogs geben im allgemeinen die kurzen Verbote der zweiten Tafel das Modell ab. Man postuliert von da aus, daß auch die übrigen Gebote, wenn auch nicht von gleicher, so doch von ähnlicher Gestalt gewesen seien. Beinahe schon klassisch ist die Form, welche Rudolf Kittel[2]) unter solchen Voraussetzungen gefunden hat:

I. Ich Jahve bin dein Gott: du sollst keine anderen Götter neben mir haben.
II. Mache dir kein Götterbild.
III. Führe den Namen deines Gottes Jahve nicht für Nichtiges im Munde.
IV. Gedenke des Sabbattags, ihn zu heiligen.
V. Ehre Vater und Mutter.
VI. Morde nicht.

1) Vgl. König, l. c. S. 92 f. und C. Steuernagel, Das Dtn.[2], 1923, S. 73.
2) Geschichte des Volkes Israel I[7], 1932, S. 383 f.

VII. Brich nicht die Ehe.
VIII. Stiehl nicht.
IX. Rede nicht Lügenzeugnis gegen deinen Nächsten.
X. Begehre nicht das Haus deines Nächsten.

Von kleineren Abweichungen abgesehen, stimmen damit die Fassungen überein, die Hempel (Litg. S. 71), Heinisch (Exod. S. 265 f.), Lods (Hist. litt. S. 338) und Auerbach (S. 198) vorgelegt haben[1]). Vor allem ist ihnen gemeinsam, daß sie unter den überwiegenden Verboten bei der Sabbat- und Elternvorschrift doch die positive Formulierung als Gebot für möglich halten. Daran hat bereits Sellin[2]) Anstoß genommen und als Urform der beiden Gebote vorgeschlagen: „Du sollst nicht irgendeine Arbeit tun am Sabbat (und Neumondtage?)", „Du sollst Deinem Vater und Deiner Mutter nicht fluchen". Im Zusammenhang mit seinen formgeschichtlichen Erkenntnissen hat Alt (Kl. Schr. I S. 317 f.) das aufgenommen, und auch von Rad (Theol. I S. 193) hat es anerkannt, beim Elterngebot mit dem Hinweis darauf, die ältere, noch negativ formulierte Gestalt finde sich Dtn. 27, 16 und Ex. 21, 17. Im Blick auf diese Stellen dürfte hier die Prägung als Verbot wirklich als die ursprüngliche gelten; ob das jedoch auch für das Sabbatgebot zutrifft, ist fraglich. Für dieses läßt sich in Ex. 31, 14 f.: „Wer am Sabbat eine Arbeit tut, soll vom Leben in den Tod gebracht werden"[3]) zwar wohl eine ältere Vorstufe erkennen, die jedoch gerade nicht als Verbot stilisiert ist.

Wenn man so beim Sabbatgebot gegenüber einer Umformung zum Verbot zurückhaltend sein muß, so hängt das mit der allgemeineren Frage zusammen, in welchem Umfang die Sätze des ursprünglichen Dekalogs überhaupt einander gleichgestaltet waren, so daß sie dann auch noch metrisch – zehn Kurzverse mit ursprünglich vielleicht vier Hebungen (Fohrer, ZAW 66 S. 214 f.) – miteinander übereingestimmt hätten. Obwohl es hierbei nicht an zuversichtlichen, mit einer starken Gleichförmigkeit rechnenden Antworten fehlt[4]), wird man doch gewisse dagegen geäußerte Bedenken nicht übersehen. Solche hat Eichrodt (Interpret. 11 S. 27) vorgebracht, indem er gerade als wichtig ansieht, daß der Dekalog keine Uniformität der Sätze und kein metrisches Gleichmaß kenne. Er schreibt: „This partial loss of the usual form was

1) Ähnlich auch die Rekonstruktion von Powis Smith (S. 6 f.), nur daß er den Ingress als 1. Gebot zählt und, um doch auf die 10-Zahl zu kommen, das Bilderverbot streicht.

2) Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, 1924, S. 84.

3) Dazu Alt (Kl. Schr. I S. 311 Anm. 3.

4) So Vriezen (Oud-isr. geschr. S. 129 f.), der meint, es sei nicht unwahrscheinlich, daß einst alle Gebote so kurz gefaßt waren wie das 6.–9. in Ex. 20. Er rechnet zum ursprünglichen Bestand: Vs. 3, 4 a, 7 a, 10 a, 12 a, 13–16, 17 a.

obviously not caused either by chance or by neglect; rather, it was dictated by a deep interest in the content." Es mag sein, daß in dieser Sicht die Form gegenüber dem Inhalt zu sehr zurücktritt; das ist jedoch bei Horst (RGG³) nicht der Fall, der trotzdem fragt, „ob nicht in den betont kurzen Geboten etwa Text verkürzt wurde, um über konkrete Bezugnahmen hinweg zu prinzipiellen Aussagen zu gelangen, etwa (so Alt), daß statt vom ursprünglichen Menschendiebstahl (Ex. 21, 16) vom Diebstahl als solchem gehandelt wird. Ähnlich könnten Sabbat- und Elterngebot mit ihrer positiven Umformung der sonst herrschenden Verbotsformen Abänderungen von älterem konkreteren und weniger prinzipiell gehaltenen Text sein, wie dem Verbot des Elternfluchs (Ex. 21, 17 u. a.) und der Sabbatarbeit (Ex. 34, 21)"[1]).

Eine Illustration zu solchen Erwägungen bildet die Wiederherstellung des Urdekalogs bei Rabast (S. 38), wo sich u. a. die folgenden Vorschläge finden: „Du sollst nicht eine Arbeit am Sabbath tun", „Du sollst nicht deinem Vater und deiner Mutter fluchen", „Du sollst nicht einen Menschen an seiner Seele töten", „Du sollst nicht ehebrechen mit dem Weibe deines Nächsten", „Du sollst nicht einen Mann oder eine Frau stehlen"[2]). Nun ist Rabast noch weiter geschritten zur Annahme, der ursprüngliche Dekalog habe nicht zehn, sondern zwölf Sätze enthalten; doch ist das eine These, die angesichts der im AT gut verankerten Überlieferung vom Zehnwort (s. oben S. 196) keiner Widerlegung bedarf.

Der Vorschlag von Rabast und die Erwägungen von Eichrodt und Horst zeigen in jedem Fall, daß die Frage nach der anfänglichen Fassung komplizierter ist, als es zur Zeit von Kittel erscheinen mochte. Es erweist sich eben als möglich, daß die kurzen Sätze auf der zweiten Tafel nicht das Ursprüngliche, sondern bereits das Ergebnis nachträglicher Vereinfachung sind.

In seiner Exodus-Erklärung (ATD 5 S. 129 f.) weist Noth auf den Wechsel zwischen dem „Ich" Gottes und seiner Nennung in der 3. Person hin, was sich sowohl in den kurzen Rechtssätzen (vgl. Vs. 3 mit Vs. 7 a) wie auch in den Erweiterungen (vgl. Vs. 5, 6 mit Vs. 7 b, 10, 11, 12) findet. Das erwecke den Verdacht, „daß der Anfang des Dekalogs nicht mehr in der ursprünglichen Fassung vorliegt, sondern nachträglich im Zusammenhang mit dem Vorspruch Vs. 2, der ja auch mit dem Ich Gottes formuliert ist, abgewandelt worden ist".

Beim 1. Gebot macht Noth (ATD 5 S. 130) noch auf den Ausdruck „andere Götter" aufmerksam. Da dieser in der dtn. Sprache geläufig ist, sei mit

1) Zurückhaltend gegenüber einer die Gleichförmigkeit der Glieder anstrebenden Rekonstruktion ist auch Kessler (VT 7 S. 3).

2) Kremers (Ev. Kirchenl. Sp. 853) rekonstruiert beim 5., 6., 8. Gebot ähnlich wie Rabast; auch Alt (Kl. Schr. I S. 335 f.) rechnet mit einer einst volleren Form, bei der die einzelnen Sätze aus je vier Worten bestanden.

ler Möglichkeit zu rechnen, daß das Verbot der Fremdgötterei ursprünglich twas anders formuliert war.

Zum Schluß dieses Abschnittes noch zwei Hinweise, die ich einer briefichen Mitteilung von Hans Wildberger verdanke. Beim Ingreß ist zu erwägen, ob er anfänglich nicht einfach gelautet habe: „Ich bin Jahwe", und beim 4. Gebot läßt sich als Urform auch denken: „Du sollst am siebten Tage ruhen" *(tišbōt bajjōm haššᵉbīʿī)*.

Anhang: Zusätze zur Urform

Ihre Reihe wird im Vorspruch eröffnet mit dem Satz: „Der ich dich aus Ägypten, dem Hause der Knechtschaft, herausgeführt habe". Wegen der Sprachform ist sicher, daß er der dtn. Gedankenwelt entstammt[1]). Über seine inhaltliche Bedeutung ist später im Abschnitt über die Einleitung des Dekalogs zu handeln.

Beim 2. Gebot ist der Begriff *pāsāl* nachträglich erläutert worden durch den Satz: „Noch irgend eine Gestaltung von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist". Darstellungen von Erscheinungen, Wesen und Dingen des Kosmos sind dadurch nicht um ihrer selbst willen verboten, sondern weil und insofern ihnen gottheitlicher Charakter beigelegt wurde (vgl. dazu u. a. Beer, Exod. S. 100 und Auerbach S. 199). Schwieriger als das inhaltliche Verständnis ist hier das sprachliche, worüber Zimmerli (BF S. 551 Anm. 2) Auskunft gibt. Er weist hin auf die im Exodus- und Dtn.-Text von einander abweichenden Lesungen (Ex. *wĕkŏl tĕmūnā*, Dtn. *kŏl tĕmūnā*), bei denen es je „Mühe bereitet, daß das Wort, das durch den folgenden Relativsatz näher bestimmt ist, im Absolutus dasteht". Im Blick auf das verwandte Dtn. 4, 9 ff. sei statt des *kŏl tĕmūnā* vielmehr ein *tĕmūnāt kŏl* als ursprünglich anzunehmen. Die in Ex. und Dtn. sich findende Umstellung wäre durch ein sukzessives Werden des heutigen Textes zu erklären, indem zuerst nur das *wĕkŏl tĕmūnā* zugesetzt und danach „der unveränderte Absolutus in syntaktisch unscharfem Anschluß durch den zugefügten Relativsatz näher erläutert wurde". – Wegen der Verwandtschaft mit Dtn. 4 wird der in Frage stehende Satz ebenfalls auf den dtn. Verfasser zurückgeführt werden dürfen.

Das trifft ohne Zweifel auch für den Wortlaut von Ex. 20, 5 (= Dtn. 5, 9) zu, d. h. genauer nur für den Anfang: „Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und dich nicht zu ihrer Verehrung zwingen lassen"[2]). Im Hauptteil

1) Vgl. H. Schmidt, Gunkel-F. I S. 85.

2) Mit Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gr. [28], 1909, § 60 b sieht man in *tō'ŏbdēm* des MT eine sekundäre, das ursprüngliche *Qal* verdrängende *Hophal*-Vokalisierung mit

sind dagegen zwei alte (vordtn.) Bekenntnisformeln verbunden, bei denen sich nur die Worte „derer, die mich hassen" und „derer, die mich lieben und meine Gebote halten" als dtn. Zufügungen erkennen lassen. Nach Zimmerli (BF S. 555 und AF S. 206) sind diese Formeln von Scharbert (Biblica 38 S. 130–150) nach Gestalt und Inhalt untersucht worden. Er findet im AT die folgenden kultischen Bekenntnisformeln:

1. *Jahwä 'ēl raḥḥūm wĕḥannūn 'äräk 'appajim wĕrāb ḥäsäd (wä'ämät)* Ex. 34, 6 etc.
2. *Jahwä 'ēl nōsē' 'āwōn wāpäša' (wĕḥaṭṭā'ā) wĕnaqqē lō' jĕnaqqä* Ex. 34, 7; Num 14, 18; Einflüsse vielleicht in Ex. 20, 7; Dtn. 5, 11 etc.
3. *Jahwä 'ēl qannā'* Ex. 20, 5; 34, 14; Dtn. 4, 24; 5, 9; 6, 15.

4 a (ältere Fassung) *Jahwä 'ēl nōṣēr ḥäsäd lă'ălāpīm pōqēd 'āwōn 'ābōt 'al bānīm 'al šillēšīm wĕ'al ribbē'īm* Ex. 34, 6 f.; Num. 14, 18; Ex. 20, 5 f. (nach Ausscheiden der dtn. Zusätze); Jer. 32, 18.

4 bα. Eine dtn. Fassung: der Wortlaut von Dtn. 5, 9 f, „Wahrscheinlich nachträglich auch auf Ex. 20, 5 f. übertragen".

4 bβ. Eine dtn. Fassung: der Wortlaut von Dtn. 7, 9 f.

4 c. Eine nachexil. Fassung anhand der Stellen: Neh. 1, 5; Dan. 9, 4; 1. Kön. 8, 23; 2. Chron. 6, 14.

Zur Exegese bemerkt Scharbert (S. 138), die Termini *šillēšīm* und *ribbē'īm* „sollen offenbar die *bānīm* bzw. *bĕnē bānīm*, also ‚Söhne' und ‚Enkel' näher bestimmen oder die Generationenfolge über die Enkel hinaus in der Aufzählung bis zu den Ur- und Ururenkeln verfolgen. Die Zahl vier wird dabei nicht so entscheidend sein". Der Ausdruck *pōqēd 'āwōn* wird (S. 139) dahin verstanden, daß Jahwe sich um das Vergehen kümmert, es einer genauen Kontrolle unterzieht und für die Beseitigung der festgestellten Mißstände sorgt[1]). Bei *pōqēd 'ăwōn 'ābōt 'al bānīm* werden (S. 141) zwei Bedeutungsmöglichkeiten vorgeschlagen, nämlich:

a) Das Vergehen der Väter an den Söhnen überprüfen und danach die entsprechenden Maßnahmen treffen. Man werde hier am besten bei der Umschreibung bleiben: „Das Vergehen der Väter an den Söhnen heimsuchen"

---

dem Sinn: „Du sollst dich nicht dazu bringen lassen, sie zu verehren", vgl. auch Beer (Exod. S. 100). Bauer-Leander, Hist. Gr. d. hebr. Spr., 1922, S. 352 erwägen ob die Form aus dialektischen Gründen nach einem *Hophal* aussehe. Zimmerli (BF S. 553 Anm. 1) erklärt das *Hophal* als Steigerungsform, durch welche der nominale *'äbäd*-Begriff aufklingen soll.

1) Diese Übersetzung hat Scharbert nunmehr noch unterbaut durch seinen Aufsatz über das Verbum PQD in BZ 1960 S. 209–226, bes. S. 218–220.

b) Im Sinne von Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT? (ZTK 52, 1655, S. 1–42): Das Vergehen der Väter sich auf die Söhne (verhängnisvoll) auswirken lassen.

Scharbert entscheidet sich für a, doch mit der Einschränkung (S. 142), „daß es sich nicht ohne weiteres um ‚Kollektivvergeltung' in dem Sinn handelt, als ob Gott die Söhne für Sünden der Väter bestraft, ohne daß diese moralische Schuld auf sich geladen hätten, sondern um eine ‚Kollektivvergeltung', welche die Söhne als wirklich schuldig betrachtet".

Bei der Disproportion im Verhältnis von Gnade und Gericht, wie sie sich aus Ex. 20, 5 f. (Dtn. 5, 9 f.) ergibt, ist die gewöhnliche Auffassung die, der Text bezeuge, daß die Güte Jahwes größer und wirksamer sei als seine strafende Gerechtigkeit[1]). Eindrucksvoll ist dies neuerdings von Segert (Comm. viat. 1 S. 37–39) vertreten worden. „Nach beduinischer Sitte bleibt die Blutrache auf die vier nächsten Verwandtschaftsgrade beschränkt, während die Person fünften Verwandtschaftsgrades nicht mehr ihr Opfer werden kann. So reicht die Strafe Gottes nach Ex. 20, 5 nicht weiter als das höchste dem Menschen zugelassene Ausmaß, seine Barmherzigkeit dagegen weiter, als ein Mensch erfassen kann." [2]

Etwas anders beurteilt Scharbert, l. c. S. 144 die Sache, indem er meint, das zahlenmäßige Mißverhältnis erkläre sich eher aus den altorientalischen und auch israelitischen Segens- und Fluchvorstellungen. „Den Segen stellt man sich immer als in eine unbestimmt lange Zeit wirksam vor, während der Fluch gerade darin besteht, daß er den Verfluchten oder Frevler und sein Geschlecht . . . so vergiftet, daß er in drei, spätestens vier Generationen ausstirbt. Dann können sich die Sünden der Väter eben nur an wenigen Generationen auswirken. Die Bewahrung der göttlichen Huld an tausend frommen Generationen und die Heimsuchung der Sünden am dritten oder vierten Geschlecht liegt also im Wesen von Segen und Fluch."[3])

Wie Scharbert im weiteren selber andeutet, mag dieses Verständnis für die (frühe) Entstehungszeit der Formel zutreffen. Später ist sie aber sicher so interpretiert worden, wie man es gewöhnlich annimmt, d. h. direkt von Jahwes Wesen und Handeln selber her.

Was schließlich das *lĕ* in *lĕsōnē'āw* anlangt, so meint Scharbert, l. c. S. 146, dieses nehme nicht den Genitiv *'ābōt* wieder auf; es sei vielmehr Dativ zu *'ānōkī . . . 'ēl* und zu übersetzen: „Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin den-

---

1) Die Namen neuerer Exegeten, welche den Text so verstehen, bei Scharbert (Biblica 38 S. 144 Anm. 1).

2) So nach dem Referat über Segert's Aufsatz in ZAW 71, 1959, S. 218.

3) Dazu auch Scharbert, Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt (Bonner Bibl. Beitr. Bd. 14, 1958).

jenigen, die mich hassen, ein eifernder Gott, der Väterschuld an den Söhnen .. heimsucht, denjenigen, die mich lieben und meine Gebote halten, aber einer, der Gnade übt an Tausenden." Die Drohung bzw. Verheißung richte sich nicht „an die Hassenden bzw. Liebenden, insofern sie Väter für die kommenden Generationen sind, sondern an jede einzelne Generation, die haßt bzw. liebt".

Die beim 3. Gebot zugefügte Drohung: „denn Jahwe läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen für Nichtiges im Munde führt", ist von der zweiten der soeben (S. 204) genannten Bekenntnisformeln abhängig. Nach ihrem Wortlaut könnte sie schon in vordtn. Zeit zugefügt sein.

Bei den Erweiterungen zum 4. Gebot ist vor allem die schon früher (S. 199) besprochene Abweichung zwischen den beiden Fassungen (Ex. 20 und Dtn. 5) wichtig. Während diejenige von Dtn. 5 zuerst, d. h. in Vs. 14 b „damit dein Knecht und deine Magd gleich dir ruhen können" einen Zusammenhang mit Ex. 23, 12 und außerdem in Vs. 15 einen solchen mit der dtn. Gedankenwelt zeigt, besteht bei Ex. 20, 11 eine Verbindung entweder direkt mit P oder mit einer diesem vorausgehenden Tradition. An dem Ausdruck „und der Fremdling, der in deinen Toren ist" (Ex. 20, 10) ist mit Sicherheit abzulesen, daß hier die Hand des dtn. Ergänzers beteiligt war[1]). Man wird sie gewiß auch in den Vs. 9 und Vs. 10 vorangehenden Worten finden dürfen, da das sicher dtn. *wĕgērĕkā 'ăšär biš 'āräkā* Worte, die vorangehen, voraussetzt, und diese mit ihrer Rücksicht nicht nur auf Sohn und Tochter, sondern auch auf Sklave, Sklavin und Vieh der Art des Dtn. entsprechen. Zum inhaltlichen Verständnis hat Jenni (S. 15 ff.) Wesentliches beigebracht.

Bei der Erweiterung des 5. Gebotes verrät sich die dtn. Diktion sowohl in „damit deine Tage lang seien" als auch in „auf dem Ackerboden, den Jahwe, dein Gott, dir geben will" und ebenso noch in den Dtn. 5, 16 zugefügten Worten „damit es dir gut gehe."[2]) Kremers (Ev. Theol. 21 S. 148 ff.) hält den Erweiterungssatz für vordeuteronomisch.

Die Zusätze zum 10. Gebot enthalten kein dtn. Sprachgut, aber auch andere Hinweise, die sich für einen bestimmten Herkunftsort nennen ließen, fehlen. Man wird nur sagen können, daß das ursprüngliche Gebot in zwei Stufen ergänzt wurde: Die erste „Du sollst die Frau deines Nächsten nicht begehren, noch seinen Sklaven, noch seine Sklavin, noch sein Rind, noch seinen Esel" und die zweite „Noch alles, was deinem Nächsten gehört". Der erste der beiden Zusätze umschreibt den zunächst nur durch das Wort „Haus" bezeichneten Besitzstand etwas näher, indem er einzelne Güter nennt, während der zweite in allgemeiner Formulierung das ganze Besitztum erfaßt. Diese Allgemeinheit erweist ihn als das späteste Stück des Ganzen (so mit DLF S. 46 f.).

---

1) Schmidt, Gunkel-F. S. 85. 2) Schmidt, l. c. S. 85.

4. Gattung und Sitz im Leben

Wie schon einleitend bemerkt (S. 195 f.), sind die hier zu besprechenden Fragen durch Mowinckels Buch: Le Décalogue, 1927, in Fluß gekommen. Das gilt vor allem für den „Sitz im Leben", der im Kult, d. h. genauer am Fest (der Thronbesteigung) gefunden wurde. Die ursprünglich rein kultisch orientierten Dekaloge enthielten die für die Teilnehmer verbindlichen Eintrittsvorschriften zu Tempel und Kult. Mit der Zeit habe sich die Gattung erweitert, indem ihre späteren Vertreter nicht mehr Eintrittsbestimmungen für einen einzelnen Kultort, sondern Regeln über die Zugehörigkeit zum Bundesvolk überhaupt enthielten. In dieser Erweiterung öffnete sich die Gattung der prophetischen Forderung, was die Voraussetzung für den uns erhaltenen Dekalog bildet (vgl. dazu noch DLF S. 16–19).

Auf dem von Mowinckel oft mehr geahnten als gezeichneten Weg ist Alt (Die Urspr. d. isr. Rechts) weitergegangen. Er hat die kultische Situation schärfer bestimmt und als erster die Gattung des Dekalogs erkannt. Die Ergebnisse von Alt sind zu einem so grundlegenden Besitz der Wissenschaft geworden, daß sie hier nicht ausführlich dargestellt werden müssen.[1]) Als kultische Situation wird anhand von Dtn. 31, 10–13 und Ps. 81 das Laubhütten-Neujahrs-Erneuerungsfest jedes siebenten Jahres bestimmt, und als Gattung tritt das genuin israelitische, sog. apodiktische Recht hervor, das über den Dekalog hinaus in der Fluchtafel von Dtn 27 und in weiteren kurzen Gebots- oder Verbotsreihen gefunden wird. Alt ordnet diese letzteren zu drei Reihen zusammen[2]); es sind das je durch ein dominierendes Thema bestimmte „Sonderreihen", von denen sich Dtn. 27 und der Dekalog wegen der Allgemeinheit ihres Inhalts unterscheiden. Abweichend von diesem ihm nahestehenden Text, fehlt im Dekalog jeder Hinweis auf eine Strafe. Er gewinnt so eine Weite und Allgemeingültigkeit, die seine Wirkung erklären; im Rahmen der Gattung des apodiktischen Rechts wird er dadurch als ein eher späteres Dokument ausgewiesen.

Im Blick auf die im AT zu Dtn. 27 angegebene Situation nimmt Alt noch an, das zum apodiktischen Recht gehörende Fest habe seinen Ort bei Sichem gehabt und die entsprechenden Sätze seien von den levitischen Priestern

---

1) Vgl. dazu DLF S. 19 ff.

2) 1. Todeswürdige Verbrechen: Ex. 21, 12, 15–17; 22, 18, 19; 31, 14 f.; Lev. 20, 2, 9–13, 15–16, 27; 24, 16; 27, 29.

2. Zwölfgliedrige Aufzählung von Verwandtschaftsgraden, die dem Geschlechtsverkehr entzogen sind: Lev. 18, 7–18.

3. Schutz für bestimmte Persönlichkeiten: Ex. 22, 17, 20, 21, 27; 23, 1–3, 6–9 (Lev. 19, 15 f.).

gesprochen worden. Die von ihm in ihrer Funktion als Rechtspersonen erkannten sog. Kleinen Richter nimmt er dafür nicht in Anspruch; denn sie gelten als Wahrer und Ausleger des gemeinorientalischen und von Israel in Kanaan übernommenen kasuistischen Rechts.

Die Erkenntnisse von Alt haben sich weithin – freilich, wie noch darzulegen (S. 216 f.), nicht überall – durchgesetzt. Darstellungen derselben geben u. a. Bentzen (Introd. I S. 224 ff.), Eichrodt (Interpret. 11 S. 23 ff.), Eissfeldt (Einl. [2] S. 29 und 79 f.), Kraus (Die prophet. Verk . . . S. 3–5) [1]), Reymond (Verbum Caro 56 S. 299–301), Sellin-Rost (Einl. [9] S. 30 f.) und Weiser (Einl. [4] S. 49 f.) [2]).

Wir haben nunmehr zu verfolgen, in welchen Richtungen die Forschung seit Alt weiterging. Am Schluß des Abschnittes werden dann noch abweichende oder ablehnende Meinungen genannt werden.

In der von Alt aus weitergehenden Linie ist zunächst von Rad (Das formg. Problem . . .) zu nennen. Gegenüber Mowinckel zeigt er, wie wenig überzeugend dessen Herleitung des Dekalogs aus einer über die Zulassung zum Kult entscheidenden Heiligtumsregel ist. Denn „sie fragt ihrem Wesen nach den Kultusteilnehmer nach seiner Vergangenheit. Die Dekaloggebote aber stehen, wie auch aus Ps. 50 und 81 hervorgeht, im Mittelpunkt der kultischen Feier, wo die Frage der Zulassung längst erledigt ist" (Ges. Stud. S. 32). Den Platz in der Mitte der Feier erschließt er außerdem aus der Verbindung der Dekaloggebote (Ex. 20; Ps. 81, 11 a) mit der (gewiß nur kultisch zu verstehenden) Selbstvorstellung Gottes. Wie Alt erblickt auch von Rad (Ges. Stud. S. 41 ff.) in der Feier das in Sichem vielleicht jährlich und nicht nur alle sieben Jahre gefeierte Laubhütten-Erneuerungsfest. Im Blick auf den Aufbau der Sinai-Perikope (Ex. 19–24), des Dtn. und der Ordnung in Jos. 24 glaubt er, den Aufbau des Festes genauer erkennen zu können, als das für Alt möglich war[3]); seine Teile wären: 1. Paränetischer Vorspruch, 2. Verkündigung der Gebote, 3. Bundesschluß, 4. Segen und Fluch. In dem so gezeichneten Bild des Festes tritt eine wesentliche Eigenart Israels hervor: Der von der Verkündigung des Gotteswillens mehr als vom Opferdienst bestimmte Kult in der (amphiktyonischen) Frühzeit. Außerdem läßt der „Bundesschluß" als dritter Teil deutlich werden, in welchem Maß Bund und Gesetz zusammengehören als eine beim Fest immer neu erfahrene und vergegenwärtigte Wirklichkeit (vgl. dazu auch von Rad, Theol. I S. 193 f.). In weitem Überblick

1) Vgl. auch seine Darlegungen in: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT's, 1956, S. 374 f.

2) Die Unterscheidung der beiden Rechtsarten findet sich weiter anerkannt bei: Gelin (Moïse dans l'AT S. 41), Steinmann (Les plus anc. trad. S. 31 f.), de Vaux, Les institutions de l'AT I, 1958, S. 226 f.

3) Vgl. dazu auch von Rad, Theologie I S. 192 ff.

über die Institutionen und Gesetze des AT's hat dann Noth (Gesetze im Pent.) dargelegt, „daß die vorexilischen alttestamentlichen Gesetze die durch den Bund zwischen Gott und Volk begründete Ordnung der Dinge zu ihrer Voraussetzung haben" (Ges. Stud. S. 67 f.). So ist es grundlegend in der Sinai-Tradition ausgesagt; ihr liegt, wie Noth, l. c. S. 53 Anm. 93 bemerkt, ein geschichtliches Ereignis zugrunde, nur sei es schwierig, „dieses Ereignis jenseits der später geformten erzählenden Überlieferung noch einigermaßen sicher zu erfassen[1])".

Als Künder des Gottesrechts am Fest hatte Alt die (levitischen) Priester angesehen[2]). Demgegenüber brachte Noth (BF S. 404 ff.) den „Richter Israels" in Vorschlag, dessen Amt er aus Mi. 4, 14 erschloß. Nach Dtn. 17, 8–13, wo in Vs. 9 nicht „die levitischen Priester", sondern „der Richter" primär sei, hatte er „besonders schwierige Fälle der Rechtsfindung zu entscheiden, und zwar auch auf dem Gebiete alltäglicher Rechtsstreitigkeiten, das eben auch mit in den Bereich des israelitischen Gottesrechts hineingehörte"[3]). Kraus (Gottesdienst . . . S. 59 f.) stellt aufgrund der Funktion, die Mose in der Sinai-Überlieferung, Josua in Jos. 24 und die Leviten nach Dtn. 27, 14 übten, die Frage, wer in der Amphiktyonie das Amt des Bundesmittlers versehen habe. Die Aetiologie dieses Amtes liege Ex. 20, 18–21 vor, und nach Ps. 99, 6–8 habe sein Träger die Aufgabe der Gesetzesübermittelung, der Gesetzeswahrung und der Fürbitte gehabt. Die soeben berührte Frage wird dahin beantwortet, daß der „Richter Israels" der gottesdienstliche Verwalter des Amtes gewesen. In „Die prophet. Verk. d. Rechts" hat Kraus diese Gedanken noch etwas weiter ausgeführt und sie (S. 21 ff.) dahin ergänzt, daß das „mosaïsche Amt" später von den Leviten getragen worden sei. Diese Änderung gegenüber dem Ursprünglichen spiegle sich in der Nachricht von Dtn. 31, 9, wonach Mose sein Gesetz den Leviten übergeben habe. „Die charismatische Verkündigung des Rechts- und Bundesmittleramtes war eines Tages erschöpft. Ein priesterlicher Tradentenkreis, der wohl schon in älterer Zeit mit dem zentralen Amt der Rechtsübermittlung verbunden war, übernahm die Pflege des kodifizierten Gottesrechts (l. c. S. 21)"[4]).

---

1) In ähnlicher Weise betont von Rad (Ges. Stud. S. 29) gegenüber Mowinckel, daß die Sinai-Erzählung nicht einfach das Produkt des Kultes sei; vielmehr sei die Legende das dem Kult Vorgegebene, vgl. jetzt auch Theologie I S. 20: „Später hat das seßhaft gewordene Israel das Sinaiereignis in einem jährlichen Kultfest gefeiert."

2) So auch Rabast (S. 6 und 38 f.) und Zimmerli (AF S. 209 und TZ 13 S. 500.

3) Vgl. auch Noth, Gesch. Isr.[2], 1954, S. 99, wo gesagt wird, der „Richter Israels" sei derjenige, der das Gottesrecht kennen, auslegen und darüber Auskunft geben mußte, der über seine Beachtung zu wachen und vielleicht es selbst öffentlich zu verkünden hatte.

4) *Pfeiffer* weist in seinem Vortrag darauf hin, daß auch von Rad, Theologie I

Wegen Mi. 4, 14 wird man mit dem Amt des „Richters Israels" rechnen dürfen, und zu den im Bereich des Rechts liegenden Aufgaben seines Trägers kann der Vortrag des Gottesrechts am Fest sehr wohl gehört haben. Ob das dann in der besonderen Würde eines Bundesmittlers geschah, scheint uns dagegen fraglich zu sein. Nachdem jedoch Zimmerli (AF S. 179–209) nachgewiesen hat, daß die ersten Worte des Dekalogs in priesterlicher Tradition beheimatet sind, ist ernsthaft auch mit Priestern als Vermittlern des Gottesrechts zu rechnen. Vielleicht ist es auch gar nicht nötig, hier bei einem Entweder-Oder stehen zu bleiben; denn es ist mit Kraus durchaus nicht ausgeschlossen, daß ein Wechsel stattgefunden hat, d. h. daß später Priester geübt hätten, was einst Sache des „Richters Israels" war.

Wer als Sprecher des Gottesrechts aufgetreten, ist schließlich eine Einzelfrage, die offen bleiben kann. Wichtiger ist die grundlegende Einsicht, daß Dokumente des apodiktischen Rechts ihren Platz am Fest, und zwar nach einem (ermahnenden) Rückblick auf die Heilsgeschichte und vor einer Erneuerung des Bundesschlusses hatten. Das ist von Kraus (Gottesd. S. 37 ff.) in seiner Darstellung des Laubhüttenfestes im einzelnen ausgeführt und von anderen bestätigt und je in bestimmter Weise beleuchtet worden[1]). Auf die Bedeutsamkeit der Sache zum rechten Verständnis des altt. Gesetzesbegriffes machte namentlich Würthwein (ZTK 55 S. 255 ff.) aufmerksam[2]), vgl. ferner Reymond (Verbum Caro 56 S. 299 ff.).

Eine andere Sicht der Dinge vertritt Sauber (TLZ 77 Sp. 575 f.). Er verlangt zunächst, man müsse beim apodiktisch formulierten Recht unterscheiden zwischen zweiteiligen Rechtssätzen, die Tatbestand und Sanktion enthalten, und Normen, die einen einfachen Gesetzesbefehl darstellen. Wegen ihrer apodiktischen Form seien die ersteren „als Urteilsformeln der altisraelitischen Amphiktyoniegerichtsbarkeit" zu verstehen. Die Normen dagegen seien „ihrem Ursprung nach sittlich-religiöse Forderungen der Propheten, die man wegen der Einheit von Recht, Moral und Sitte in Israel auch als rechtspolitische Forderungen bezeichnen kann". Auch der Dekalog soll als

---

S. 192 den Priester mehr in der späteren Zeit tätig sehe, wie der folgende Satz erkennen lasse: „Diese Gebotsreihen setzen ihrerseits wieder eine beträchtliche theologische aber auch seelsorgerliche Überlegung voraus, denn sie müssen doch alle einmal durch eine bedachte Auswahl aus einem viel größeren Überlieferungsschatz von Priestern zusammengestellt sein."

1) So Bernhardt (Gott und B. S. 121ff.), Gunneweg (VT 10 S. 336f.), Hentschke (BZAW 75 S. 7 f.), Jenni (S. 7 f.), Kessler (VT 7 S. 15), Kuhl-Fohrer (S. 105 f.), Rabast (S. 39), Reventlow (VT 10 S. 316 f.), Sellin-Rost (Einl. [9] S. 31), Weiser (Einl. [4] S. 101).

2) Vgl. auch den Artikel von Würthwein „Gesetz im AT" in RGG[3] II Sp. 1513–15 und Zimmerli in TLZ 85 Sp. 481 ff.

ein Katalog rechtspolitischer Forderungen entstanden sein. Wenn seine Normen weithin abstrakt sind, so rühre das daher, „daß die Propheten, die sie schufen, nicht einen bestimmten Fall entscheiden, sondern bestimmte Zustände, die sie für mißlich hielten, generell regeln wollten . . .“ – Gegenüber diesen originellen und darum nicht einfach zu übergehenden Thesen, drängt sich sogleich die Frage auf, ob nach allem, was seit Gressmanns Mose-Buch, 1913, gegangen, noch so selbstverständlich von einem prophetischen Einfluß auf den Dekalog geredet werden dürfe.

Das seit Mowinckel und Alt gewonnene Verständnis für die Stellung des Dekalogs am Fest erklärt nun auch die schon lange beachtete sog. Kultferne des Dekalogs. Denn mit ihm „waren ja die Laien angeredet, und zwar auf ihren Alltag hin, auf ihr profanes Zusammenleben in ihren Verbänden draußen im Land, d. h. also auf das Leben hin, das sie nach vollzogenem Bundesschluß und nach ihrer Rückkehr in ihren heimischen Bezirken zu führen hatten. Für den Kultus waren die Priester da; die besondere Sorge für ihn war den Wallfahrern nicht auferlegt, am wenigsten draußen in ihrem Alltag, fern vom Heiligtum“ (von Rad, Theol. I S. 195)[1]). Mit einer angeblich antikultisch-prophetischen Religiosität des Mose, die noch Volz[2]) hier in Anschlag bringen möchte, hat es nichts zu tun.

Hat der Dekalog die Stellung, welche er im Kult Israels hatte, auch im Judentum noch beibehalten? Das ist eine weitschichtige und über den Rahmen unseres Referats hinausführende Frage. Zu ihrer Beantwortung soll hier nicht mehr als ein Hinweis gegeben werden, den ich *Pfeiffer* verdanke: Gestützt auf Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[2], 1924, S. 236 und 242 bemerkt Paul Kahle[3]): „Der Dekalog hat einmal im jüdischen Gottesdienste eine Rolle gespielt, ist aber in der Zeit des Urchristentums aus polemischen Gründen aus der jüdischen Liturgie beseitigt worden.“ Ähnlich führt Schneider (BZ NF 3 S. 21) aus, man dürfe annehmen, „daß in den Synagogen der vorchristlichen Zeit Dekalog und Schema täglich rezitiert wurden, und daß die Dekalogrezitation gerade aus dem exilischen Synagogengottesdienst in die nachexilische Tempelliturgie gelangte“.

Für Alt war es wesentlich, das gemeinorientalische und vom Bundesvolk übernommene kasuistische Recht dem apodiktischen als einem ursprünglich israelitischen Erzeugnis gegenüberzustellen. Letzteres gilt als israelitisch we-

1) Vgl. dazu auch Jenni (S. 8) und Noth (ATD 5 S. 134).

2) Mose[2] S. 57 f., 91 ff. und Prophetengestalten[2] S. 56 ff.

3) Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, 1951, S. 6. – Zur Bedeutung des Dekalogs im Urchristentum vgl. R. M. Grant, The Decalogue in Early Christianity (Harvard Theological Review 40, 1947, S. 1–17), ein Referat darüber in ZAW 64, 1952, S. 70.

gen seines Wesens – „volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch" – und wegen seines Platzes an dem von Bund und Bundeserneuerung bestimmten Fest. Bei dieser Sicht liegt es fern, die Frage nach außerisraelitischen Parallelen zum apodiktischen Recht und dem es umgebenden kultischen Rahmen zu stellen. Sie hat denn auch lange geruht, bis sie MENDENHALL (1954) aufgegriffen hat[1]). In dem stark rechtshistorisch eingestellten Aufsatz über „Ancient Oriental and Biblical Law" hat er das Verhältnis von Bund und Recht im weitesten Sinn untersucht und dabei auf die Staatsverträge des hethitischen Großreichs (ungefähr 1450–1200 v. Chr.) hingewiesen[2]), da er zwischen diesen und der Form des altt. Bundes eine auffallende Ähnlichkeit feststellt. Eine Parallele zum apodiktischen Recht glaubt er dagegen in den Verträgen nicht nachweisen zu können, was damit zusammenhängt, daß er jenes als eine für sich stehende Gattung im Bundesbuch nicht anerkennt. Er rechnet vielmehr nur mit einer Mischung von „case law and apodictic law", die sowohl für dieses als auch für die hethit. Verträge charakteristisch sei und zu dem hier wie dort vorhandenen Vertragsstil gehöre. – Mit sozialen und politischen Umständen soll es zusammenhängen, daß der Dekalog nur apodiktische Sätze enthält.

In dem Aufsatz über „Covenant Forms" vergleicht M. die altt. Bundesform mit den hethit. Verträgen, und er sieht im Dekalog den Vertragstext eines Bundes aus der Wüstenzeit. Außer diesem Bund ist ein zweiter unter Josua in Palästina geschlossen worden, dessen Vertragstext in Jos. 24 bruchstückhaft vorliegt. Beim Vergleich dieser Bünde mit den hethit. Verträgen[3]) findet er in wesentlichen Punkten Übereinstimmung, so entspricht der Eingang des

---

1) Bei den Arbeiten von MENDENHALL konnte ich die Referate benützen, welche HEINEMANN in seiner Dissertation davon gibt. Diese wurde mir durch die Freundlichkeit von H.-J. KRAUS zugänglich.

2) Vgl. die Übersetzungen bei Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the OT, 1950, S. 201–206.

3) Als typisch für die Verträge nennt er die folgenden Teile: I Präambel und historischer Rückblick. – II Die Bedingungen: Verbot anderer ausländischer Beziehungen als mit dem hethit. Reich. – Verbot der Feindschaft gegen irgend jemanden, der unter der Souveränität des hethit. Großkönigs steht. – Jedem Ruf von ihm zur Waffenhilfe ist zu folgen. – Der Vasall muß dem König dauernd und unbegrenzt vertrauen. – Der Vasall darf keinem Flüchtling Asyl gewähren. – Er muß einmal im Jahr vor dem hethit. König erscheinen. – Streitigkeiten zwischen den Vasallen sind bedingungslos dem Großkönig zur Entscheidung zu unterbreiten. – III Schluß: Vorsorge dafür, daß der Vertrag im Tempel niedergelegt und periodisch öffentlich verlesen wird. – Liste von Göttern als Zeugen. – Eid, durch den der Vasall sich zum Gehorsam verpflichtet. – Symbolische Zeremonien, die den Eid begleiten. – Symbolische Darstellung des Vorgehens gegen rebellische Vasallen.

Dekalogs dem Prolog der Verträge und das 1. Gebot nimmt die Stellung ein, welche in den Verträgen das Verbot ausländischer Beziehungen hat. Der Ex. 24, 8 beschriebene Besprengungsritus steht an der Stelle, welche in den Verträgen die den Eid bekräftigenden symbolischen Zeremonien einnehmen. Daß der Dekalog nicht in allem dem hethit. Vertragsformular entspricht, ist M. nicht entgangen, so weist er daraufhin, daß jener keine Vorschrift zur Deponierung im Heiligtum und zur periodischen Vorlesung enthält, keine Zeugenliste, keine Segens- und Fluchformeln und keine Anspielung auf den die Bundesgenossenschaft begründenden Eid, lauter Dinge, die in den Verträgen ihren Platz haben. Was beim Dekalog hier fehlt, bringt M. oft originell und scharfsinnig aus der übrigen Gesetzesliteratur des AT bei. Die Verwandtschaft zwischen den altt. Bünden und dem hethit. Vertragsformular glaubt er, durch die Annahme erklären zu können, daß Elemente des letzteren das hethit. Reich überdauerten und bis nach Israel gelangten[1]).

Heinemann stellt in § 5 seiner Arbeit fest, Mendenhall habe auf den nahezu gleichen Aufbau des kultischen, das apodiktische Recht umgebenden Rahmens im AT und in den hethit. Verträgen hingewiesen „und so wahrscheinlich gemacht, daß jene kultische Form ihre Entsprechung in diesem hethitischen Vertragsschema hat und damit nicht-israelitischen Ursprungs ist". Die Frage sei noch offen, ob das apodiktische Recht in der hethit. Vertragsform seine Parallele hat. Gegenüber M., der das bestreitet, geht es H. nun darum, zu zeigen, „daß die im Kult vorhandenen Zusammenhänge zwischen apodiktischem Recht und Bund auch in der hethit. Vertragsform sichtbar sind, d. h. daß die Vertragsbestimmungen dem apodiktischen Recht entsprechen". An anderer Stelle spricht H. es direkt aus, daß die Bestimmungen der hethit. Vasallenverträge apodiktischen Stil aufweisen und somit (gegen Alt) ein außerisraelitischer Ursprung desselben angenommen werden müsse. In § 10 gibt er anhand von Joh. Friedrich, Staatsverträge des Ḫatti-Reiches in hethitischer Sprache, 1926 und 1930, eine Liste zahlreicher, hier auftretender Gebote und danach eine solche von Verboten. Die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, diese Sätze mit dem apodiktischen Recht Israels in Beziehung zu bringen, ergibt sich aus den „inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den hethit. Verträgen und der Bundesvorstellung des AT's", wobei H. in diesem Zusammenhang die Hinweise, welche Mendenhall bereits gegeben hatte, aufnimmt. Ähnlich wie dieser möchte auch H. die Übereinstimmungen nicht aus einer direkten Abhängigkeit Israels vom hethit. Vorbild ableiten. Eher

1) Auf den Zusammenhang zwischen dem apodikt. Recht des AT und den hethit. Verträgen weist auch de Vaux, Inst. I S. 227 hin, ebenso Muilenburg in VT 9 S. 356 Anm. 1., und vgl. jetzt namentlich auch Baltzer und Beyerlin. – Anderseits möchte Hammershaimb in VT Suppl. VII, 1960, S. 78ff. einen Zusammenhang des apodikt. Rechts mit ugaritisch-kanaanäischen Traditionen annehmen.

sei ein indirekter Zusammenhang anzunehmen, wobei Sichem, der Kultort des Bundes-Baal, als Bindeglied in Frage kommen könnte.

Eine weitere Übereinstimmung zwischen hethit. und israelitischer Tradition beobachtet H. beim Aufbau des alten, von Israel in Sichem gefeierten Herbstfestes. Für dieses nimmt er mit von Rad (vgl. oben S. 208) die folgenden Teile an: Paränetischer Vorspruch (mit geschichtlichem Rückblick), Verkündigung der Gebote, Bundesschluß, Segen und Fluch. Das entspricht der Ordnung, welche die hethit. Vasallenverträge in ihrem Inhalt zeigen, mit den folgenden Hauptteilen: 1. Präambel und historischer Prolog, 2. Vertragsbestimmungen, 3. Segen und Fluch. Im Blick auf diese Übereinstimmung wagt H. die Behauptung, das dem Aufbau der Sinai-Perikope und des Dtn. zugrunde liegende Kultfest habe in der Vertragsform, die wir aus den hethit. Vasallenverträgen kennen, ein Vorbild. Es könne daher nicht in Israel entstanden sein. „Israel hat offenbar in dieser Vertragsform, die die geschichtliche Begegnung zwischen den Bundespartnern festhält, die sachgemäße Ausdrucksform für sein Gottesverhältnis gefunden."

Die Bedeutsamkeit dieser Erkenntnisse ist jüngst von Zimmerli (TLZ 85 Sp. 481–498) hervorgehoben worden[1]), indem er ausführt, die strukturelle Verwandtschaft der hethit. Vasallenverträge mit den altt. Gesetzesmitteilungen in Dekalog, Dtn. und Heiligkeitsgesetz, aber auch mit der Anordnung von Dtn. 31, 10 f. und der Sichemszene von Jos. 24, sei nicht zu übersehen. Mit Recht warnt er jedoch vor zu raschen geschichtlichen Folgerungen: „Die geschichtlichen Wege, auf denen sich die Nähe der hethitischen Vasallenvertragstexte zu den alttestamentlichen Bundesformulierungen erklären läßt, sind noch ganz undurchsichtig. Das tut aber der Feststellung keinen Abbruch, daß die Struktur der alttestamentlichen Bundesformulierungen von ihnen her in ganz überraschender Weise beleuchtet wird (l. c. Sp. 493)."

Was die Forschung über Alt hinaus bisher unzweifelhaft erbracht hat, ist der Nachweis eines Zusammenhangs zwischen dem Aufbau der hethit. Vasallenverträge und der Art, wie in Israels Frühzeit am Fest die Proklamation des Gottesrechts erfolgte. Die Übereinstimmungen sind so groß, daß eine – wie immer erfolgte – Abhängigkeit angenommen werden muß. Da nun auch die hethit. Verträge (wie auch die assyrischen) zahlreiche Gebots- und Verbotssätze enthalten, liegt der Schluß nahe, die Gattung des apodiktischen Rechts sei ebenfalls von dort entlehnt. Das ist möglich, doch nicht so sicher wie beim Formular als ganzem. Die Gebots- und Verbotssätze der hethit. Ver-

1) l. c. Sp. 493 weist er auf den Vasallenvertrag Asarhaddons vom Jahr 672 hin (D. J. Wiseman, The Vassal-Treaties of Esarhaddon, 1958), wo es IV, 291–293 im Stil des Gebots heißt: „Beachte diesen Vertrag und übertritt nicht deinen Bund, damit du nicht dein Leben verlierst", vgl. zum Vertrag auch A. Pohl in Orientalia 28, 1959, S. 94–97 und zum ganzen Fragenkreis Beyerlin (S. 59 ff. und S. 165 ff.).

träge[1]) zeigen nämlich keineswegs so deutlich die Merkmale einer Gattung wie die durch bestimmte Themen (vgl. Alt, Kl. Schr. I S. 320) verbundenen Sätze des apodiktischen Rechts. Es ist darum mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Form von Gebot und Verbot an verschiedenen Orten sich selbständig und unabhängig entwickelte. Das schon in der nomadischen Vorzeit Israels gepflegte apodiktische Recht wäre dann auf dem Boden Kanaans in den Zusammenhang des Festes eingestellt worden. Anders gesagt: Der geschichtliche Zusammenhang zwischen (apodiktischem) Gebot und Sinai bzw. Kadesch ereignete sich noch ohne außerisraelitische Vorbilder, während sich jedoch das Kultgeschehen am Fest (in Sichem) an ein altes vorisraelitisches Schema anlehnt. – Zu prüfen ist im übrigen wohl auch die Frage nach ägyptischen Vorbildern bzw. Parallelen zum apodiktischen Recht, auf die Cazelles (Etudes S. 112 f.) hinweist.

Wir sahen zuvor, daß Mendenhall das apodiktische Recht als für sich stehende Gattung nicht anerkennt, er vielmehr mit einer Mischung von „case law and apodictic law" rechnet, die sowohl für das Bundesbuch als auch für die hethit. Verträge charakteristisch sei. Mit dieser Meinung ist er vermutlich von Benno Landsberger abhängig, der in einem Aufsatz über die babylonischen Termini für Gesetz und Recht[2]) geschrieben hat: „Der Bereich von *dīnu* und (wenn wir die Sätze der Moralliteratur so bezeichnen dürfen) der von *kibsu* sind zwei getrennte Bezirke, wozu noch ein dritter, der von *parṣu* ‚religiöse Ordnung' hinzukommt. Eine Grenzverwischung zwischen diesen drei Sphären hat nie stattgefunden ... Ein instruktives Vergleichsbeispiel bietet uns das israelitische Bundesbuch, das wohl eine aus der Übung priesterlicher ‚Rechts- und Moralpredigten' entstandene Literaturgattung darstellt. Hier finden wir, wenn wir die akk. Ausdrucksweise anwenden, säuberlich voneinander geschieden, einen Abschnitt *‚dīnu'* (als Predigt ausgestaltete) Belehrung über das geltende Recht (Ex. 21, 2–22, 18), sodann *‚kibsu'*, Regeln für soziales Wohlverhalten, das über den Rahmen der Gesetzesvorschriften hinausgeht (bis 23, 12), von hier ab ein Kapitel *‚parṣu'*, religiöse Vorschriften.

---

1) Mit den Vasallenverträgen verwandt sind die Instruktionen der hethit. Könige gegenüber Beamten, vgl. Einar von Schuler, Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte (AfO Beiheft 10, 1957). Von Schuler bemerkt auf S. 3: „Man darf auch in der Instruktion einen Vertrag sehen, dessen Kontrahenten der König als Repräsentant des Staates und der Beamte sind. Der König stellt die Einzelbestimmungen auf, der Beamte akzeptiert sie rechtlich freiwillig, indem er sie durch die Eidesleistung ‚sich unter Eid legt'." Auch hier gibt es die direkte Anrede des bzw. der Beamten in der 2. pers. sing oder pl., sowie Gebote und Verbote. – Solche erscheinen übrigens auch bei E. Weidner, Hof- und Haremserlasse assyrischer Könige (AfO 17, 1956, S. 257–293).

2) Symbolae ... Paulo Koschaker dedicatae, 1939, S. 219–234.

Eine Parallele für akk. *dīnu* im Sinne von Rechtssatzung liefert auch hebr. *mišpāṭ*, womit überschriftartig die Sätze des Bundesbuches bezeichnet werden. Aber wir dürfen diese Überschrift nicht allein auf den ersten, den ‚*dīnu*'-Abschnitt des Bundesbuches einschränken, sie bezieht sich vielmehr auf das ganze Bundesbuch, entsprechend der Bedeutungsausweitung von *mišpāṭ*, das auf alle Art Satzungen (also auch die *kibsu*- und *parṣu*-artigen) und sogar Übungen übertragen wurde, demnach eine Bedeutungsentwicklung erfahren hat, die der von griech. *νόμος* genau entgegengesetzt ist (l. c. S. 222 f.)".

Zu dem Satz über die dem akkad. *dīnu* entsprechende Belehrung über das geltende Recht in Ex. 21, 2–22, 18 bemerkt Landsberger in einer Anmerkung: „Der Meinung von Alt (Die Ursprünge des israelitischen Rechts), wonach in diesem Abschnitt die Satzungen, die die Form eines konditionalen Satzgefüges haben, von den als einfache Sätze stilisierten nach Gattung und Provenienz streng zu scheiden sind, kann ich mich nicht anschließen. Gerade der lebendige Predigtstil motiviert den Wechsel der Satzform" (S. 223 Anm 19).

Ähnlich wie auf Mendenhall hat das wohl auch auf Meek eingewirkt. Er stellt bei Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the OT S. 183 Anm. 24 fest, daß im Kodex Hammurabi § 36 und 38–40, im Mittelassyrischen Rechtsbuch (Tafel A § 40 und 57–59, Tafel B § 6) und in den Neubabylonischen Gesetzen eine Mischung von kasuistischem und apodiktischem Recht vorliege, gerade wie man es auch in der hebräischen Gesetzgebung habe. Diejenigen seien daher im Unrecht, welche das apodiktische Recht als eine nur israelitische Schöpfung ansähen. Meek hat die wichtige und wohl noch einmal ganz gründlich zu prüfende Frage berührt, ob es auch in den außerisraelitischen Gesetzessammlungen apodiktisches Recht gibt. Wie mir scheint, genügen die von ihm beigebrachten Belege zum Beweis nicht.

Was hier zu einer die These Alt's stark modifizierenden Sicht führt, ist der Vergleich mit anderen altorientalischen Vertrags- und Rechtsdenkmälern. Daneben gibt es eine ebenfalls ablehnende oder modifizierende Stellungnahme, die sich mehr auf Gründe stützt, die dem AT selber entnommen sind. So findet es sich bei Mowinckel (ZAW 55 S. 218–235). Hier bestreitet er die von Alt gefundene Gattung nicht, wohl aber ihren ursprünglichen Zusammenhang mit dem Kult des Bundeserneuerungsfestes. Das sei eine (neben anderen) mögliche Verwendung der Gattung, aus der man als ältesten Vertreter Ex. 34, 14–26 nicht, wie Alt es getan, ausscheiden dürfe. Es gab somit auch Dekaloge rein kultischer Art, die aus den den Wallfahrern mitgeteilten „leges sacrae" entstanden wären (l. c. S. 219 Anm. 1). Diese seien später – unter Einfluß von E – zu religiös-ethischen Katechismen umgebildet worden (l. c. S. 231). Das ist im wesentlichen die Position von „Le Décalogue". In ihrer Nähe hält sich auch Hempel (Litg. S. 71). Er hebt die „Einzugstora" hervor, durch die der Laie in den Gottesforderungen unterwiesen wurde, die für das von ihm auf-

gesuchte Heiligtum galten. „Der Dekalog in Ex. 20 = Dtn. 5, auch das kleine Korpus in Ex. 34 . . ., mögen den Typus solcher heiligen Ordnungen verdeutlichen, wie sie an verschiedenen Heiligtümern nebeneinander bestanden" (vgl. noch Hempel, l. c. S. 73 f.).

Auch Vriezen (NTS 22 S. 36 ff.) lehnt die von Alt angenommene Verbindung des Dekalogs mit dem Kult ab. Dtn. 27 sei als Basis dafür zu schmal. Vielmehr seien die apodiktischen Sätze mit der Priestertora nahe verwandt. Die apodiktische Stilform habe ihren Ursprung in der Jahweoffenbarung und werde für die prophetische Verkündigung und für die priesterliche *tōrā* gebraucht, aber bisweilen auch für Gesetzesformulierungen[1]).

Auf den Schultern von Anton Jirku[2]) steht Schmökel (Bibl. „Du-sollst"-Gebote). Wie jener stellt er sog. „Du-sollst-Gebote" zusammen und verbindet sie mit der priesterlichen *Tora*-Erteilung. „Dem Gang der vorliegenden Untersuchung zufolge kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die von uns herausgestellten Gebotssammlungen der eben beschriebenen Seite priesterlicher Tätigkeit an den Heiligtümern Israels dienten. Sie sind die – heute weithin zerstreuten – Reste jener Regeln, die nach Art der ‚leges sacrae' der griechischen und römischen Tempel auch an den Jahwekultplätzen für die Buß- und Beichtpraxis zur Verfügung standen."

Aufgrund von Ex. 34, 28 und Dtn. 27, 2 ff. hat Noth (ATD 5 S. 219) erwogen, ob nicht „hinter den dtn. Nachrichten über die auf dem Berge Garizim aufzustellenden ‚großen Steine' mit ‚allen Gesetzesworten' eine historische Tradition und diese mit der Tafelüberlieferung vom Sinai in sachlichem Zusammenhang stehe". Wäre das richtig, so ergäbe sich eine Parallele zu den antiken „leges sacrae". – Trotzdem aber ist es seit von Rad (Formgesch. Probl. . . ., vgl. auch oben S. 208) nicht mehr möglich, Ursprung und Zentralfunktion des Dekalogs in der Priesterbelehrung an den Tempeln zu finden. Es kann sich also bei seinem Gebrauch am Einzeltempel höchstens um eine abgeleitete Nebenverwendung handeln, während die Hauptfunktion in der Mitte des Festes im Zusammenhang mit der göttlichen Selbstpräsentation war. Vom heutigen Standort aus ist zu urteilen, daß die These Mowinckel's von 1927 überaus fruchtbar war, aber sie enthielt in der (primären) Verknüpfung des Dekalogs mit der Einzugstora bzw. Priesterbelehrung einen Fehler, der mit der Zeit gänzlich überwunden werden sollte.

Eine differenzierte Ordnung der Stilformen im Bundesbuch sucht Cazelles (Etudes S. 109 ff.) zu gewinnen, wobei seine Hinweise auf ägyptische Parallelen besonders beachtenswert sind.

---

1) Vgl. auch Vriezen, Theologie S. 287 f.

2) Das weltliche Recht im AT, 1927, S. 53 ff.

5. Die quellenmäßige Zugehörigkeit

Es ist die traditionelle Anschauung, daß der Dekalog von Ex. 20 aus E, derjenige von Ex. 34 aus J stamme[1]). Nach einem Überblick über die moderne Problemlage kommt Eissfeldt (Einl.[2] S. 256) zum Schluß, es werde bei der Herleitung von Ex. 20, 1–17 aus E sein Bewenden haben müssen[2]). Nach dem, was Eissfeldt, l. c. S. 29 über die mögliche Existenz des apodiktischen Rechts schon in Israels vorkanaanäischer Zeit ausführt, versteht er das nicht dahin, als ob der Dekalog eine elohistische Schöpfung wäre. Der Elohist hat ihn vielmehr nur als die eigentliche Bundesurkunde in sein Werk eingefügt[3]). (Das ist auch die Ansicht der meisten der in Anm. 2 genannten Verfasser.) Auch Noth (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, S. 33 und 39) anerkennt die Zuweisung von Ex. 34 an J und Ex. 20 an E, doch mit der Einschränkung, daß Ex. 20 ein sekundäres Element sei, damit also nicht die Urkunde, aufgrund deren im Sinne dieser Quellenschrift ursprünglich der Bund geschlossen wurde. In ATD 5 S. 124 scheint Noth selbst gegenüber der Annahme einer nachträglichen Einfügung in E zurückhaltend geworden zu sein. Er nähert sich damit der Ansicht derer, welche die übliche quellenmäßige Zuordnung des Dekalogs nicht mitmachen.

Das gilt zunächst in besonderer Weise für Cazelles (Etudes S. 176 und 183), der nicht zögert, sowohl das Bundesbuch als auch den ED auf Mose zurückzuführen. Der letztere sei wahrscheinlich der Text gewesen, auf dessen Grundlage der Bund zwischen Gott und Volk geschlossen wurde. Das erstere dagegen stelle die Gesetzessammlung dar, die Mose im Ostjordanland gegeben habe. Es ist klar, daß bei solcher Sicht der Dinge – es ist im ganzen auch die von Buber (Moses [2] S. 140 ff.) – die Frage nach der überliefernden Quellenschrift unwesentlich wird; immerhin hält Cazelles, l. c. s. 183 eine spätere Einfügung des ED in E für möglich.

Aus ganz anderen Gründen weicht Mowinckel (ZAW 55 S. 218 ff.) von der herkömmlichen Zuordnung ab. Wie schon früher[4]), findet er zwar in

1) Dazu Rowley (MD S. 83 und 90 f.).

2) Ähnlich urteilen: Anderson (Introd. S. 33 und 36), Auerbach (S. 164), Couroyer (Exode S. 9 und 15), James (Personalities . . . S. 27 und 31), Lods (Hist . . . litt. S. 200), Pirot-Clamer (S. 173), Procksch (Theol. S. 85), Rowley (MD S. 83 f.), Sellin-Rost (Einl.[9] S. 50, 57 und 63), Simpson (Trad. S. 550 und 622) und Weiser (Einl.[4] S. 100 f.); ebenso auch Fr. Horst, Das Privilegrecht Jahves, 1930, S. 83 Anm. 1 und Beyerlin (S. 22 f.).

3) Dabei übernehmen Eissfeldt, Procksch, Weiser und Beyerlin die auf Kuenen zurückgehende Ansicht, Ex. 20, 18–21 habe seinen ursprünglichen Platz vor 20, 1–17 gehabt, während Sellin–Rost (Einl.[8] S. 39) meinen, der Dekalog habe im E-Dokument einst hinter Ex. 19, 16 gestanden.

4) Le Décalogue S. 19 ff.

Ex. 34 den J-Dekalog (l. c. S. 221), aber für E in seiner ursprünglichen Gestalt nimmt er nicht Ex. 20, 2–17 in Anspruch, sondern die Verse: Ex. 20, 23–26; 22, (17–27), 28–29; 23, 1–3, 6-8(9), 10–12, 13 b–15 a, 16, 18–19 (l. c. S. 227). Den ED nennt er (S. 233) den „Dt-P-Dekalog in Ex. 20 und Dtn. 5". Er ist danach beträchtlich jünger als E und in dessen Schrift nichts anderes als eine späte Interpolation (so Le Décalogue S. 43 ff.)[1]).

Nach Rudolph (Der „Elohist" ... S. 44–46)[2]) ist der ethische Dekalog älter als J und E und von ersterem in seine Erzählung aufgenommen worden. Seinen ursprünglichen Platz hatte er hier in Ex. 34, das einst direkt auf Ex. 19 folgte. Aus diesem Zusammenhang wurde er erst herausgenommen, als Kap. 34 sich zu weit von seinem anfänglichen Standort entfernt hatte. Was jetzt in Ex. 34, 10–28 steht, ist ein Lückenbüßer (l. c. S. 59 f.).

Vriezen (Oud-isr. geschr. S. 124 und 131 f.) hat Bedenken dagegen, an E die Offenbarung von Ex. 19 (Schluß), 20 und 24, 3–8 und an J die Tradition von der Übermittlung des kultischen Dekalogs auf zwei steinernen Tafeln zuzuweisen (Ex. 34)[3]); denn im Blick auf Ex. 24, 3–8 sei J sicher mit der Überlieferung von Ex. 19/20 verbunden. Vriezen meint, in der ursprünglichen Erzählung hätten beide Dekaloge ihre Stelle gehabt, wobei der kultische Dekalog von Ex. 20, 23 ff.; 23, 12, 13 b–19 einst vielleicht auf Ex. 24, 18 gefolgt wäre. Das Vorkommen von zwei Dekalogen schon in der ältesten Tradition weise darauf hin, daß in der israelitischen Religion von Anfang an zwei Strömungen – eine mehr ethische und eine mehr kultische – nebeneinander hergingen. Die Frage, ob dem ethischen oder dem kultischen Dekalog die Priorität gebühre, sei nicht mehr sicher zu beantworten, doch gebe es Gründe, die erlaubten, das erstere anzunehmen. Dann könnte der ED bereits J zugeschrieben werden, was zu einer Übereinstimmung mit der soeben genannten Ansicht Rudolphs führt.

Wer so urteilt, muß vom (hohen) Alter des ED überzeugt sein. Wo man diese Voraussetzung nicht anerkennt und mit einem eher späten Ursprung rechnet, kann selbst ein Zusammenhang mit P ins Auge gefaßt werden. Dabei spielt natürlich die Berührung von Ex. 20, 11 mit Gen. 2, 3 eine Rolle. So findet es sich bei Beer (Exod. S. 99) in den Sätzen: „Buchgeschichtlich gehört der Dekalog nicht zum ältesten Bestand der Sinai-Horeb-Gesetzgebung. Wegen der Begründung des Sabbatgebotes durch das vorbildliche Ruhen Gottes am siebten Schöpfungstage Gn 2, 3 = P kann der Dekalog seine

---

1) So auch Lods (Hist ... litt. S. 200 und 366), wonach der Dekalog erst zu E^2 gehöre. Autoren, die schon früher ähnlich urteilten, bei Rowley (MD S. 83 Anm. 2).

2) Vgl. auch Rudolph in BZAW 66, 1936, S. 41–48.

3) Vriezen findet (l. c. S. 130 f.) den kultischen Dekalog von Ex. 34 wiederholt in Ex. 20, 23 ff.; 23, 12, 13 b–19; vgl. auch Vriezen in NTS 22 S. 2 ff.

Letztgestalt und jetzige Stelle erst durch R^P erhalten haben."[1]) Früher hatte sich namentlich Carl Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, 1912, S. 154 in diesem Sinne ausgesprochen[2]). Nicht ferne steht dem jetzt auch Pfeiffer (Introd. S. 229), nach welchem Bundesbuch und ED in der Mitte des 5. Jahrhs. in die Sinai-Perikope eingefügt wurden. Ähnlich wie Beer argumentiert Bentzen (Introd. II S. 53), wenn er auch den Urdekalog für älter als dieser ansieht.

Im Rückblick muß man feststellen, daß in der in diesem Abschnitt zur Behandlung stehenden Frage keine grundsätzlich neuen Gesichtspunkte gewonnen wurden, es sei denn, man wolle die in neuerer Zeit erwogene Verknüpfung des ED mit J dazu rechnen. Doch ist auch das nichts eigentlich Neues, da nur eine weitere, im Rahmen der Quellenscheidung gegebene Möglichkeit ausgenützt wurde. Zur Wahrscheinlichkeit könnte sie nur dann werden, wenn sich erweisen ließe, daß entweder in Ex. 34 kein Dekalog, sondern nur ein sekundärer Ersatz für den ED vorliege, oder daß für den ursprünglichen Sinai-Bericht mit zwei (verschiedenen) Dekalogen zu rechnen sei. Da beides unsicher ist, der Dekalog aber auch nicht mit P verknüpft werden kann, hat es in der Tat noch immer am meisten für sich, ihn der E-Schicht zuzuteilen. Das ist ein reines Subtraktionsverfahren, doch gibt es kein anderes, da sich geistige oder sprachliche Beziehungen zwischen dem ED (in seiner Urform) und einer der Pentateuch-Quellen nicht nachweisen lassen[3]). So könnte sich auch der Verzicht auf eine Zuordnung nahelegen, wie ihn Kuhl-Fohrer (S. 105) vollziehen. Wer ihnen zustimmt, sagt immerhin nicht mehr, als daß der Weg, auf dem der Dekalog literarisch tradiert wurde, weithin nicht mehr erkennbar sei. Ein Urteil über sein Alter ist in keiner Weise eingeschlossen.

6. Der Dekalog von Ex. 34 und andere Dekaloge

a) Daß aus Ex. 34 ein kultischer Dekalog zu gewinnen sei, der in J dem ED aus E entspreche, ist eine seit Wellhausen vielfach geteilte Annahme (vgl. Rowley, MD S. 90 Anm. 1). Ganz unwidersprochen war sie freilich schon vor 1930 nicht, stimmten doch Sellin[4]), Kittel[5]) und Hans Schmidt[6]) überein in der Meinung, es sei in Ex. 34 kein ursprüngliches Gesetz mit zehn Gliedern

1) In der Liste auf S. 12 stellt Beer Ex. 20, 1–17 zu J^2.

2) Vgl. auch J. Meinhold, Der Dekalog, 1927.

3) Vgl. dazu auch Koehler (Dek. S. 163 f.).

4) So in den verschiedenen Auflagen seiner „Einleitung" und in der Schrift: Zur Einleitung in das AT, 1912, S. 23 ff.

5) Geschichte des Volkes Israel I^7, 1932, S. 315.

6) Gunkel-F. I S. 100 ff.

erhalten, sondern nur die Trümmer oder Reste eines solchen. Es liege ein jüngerer Nachhall von Ex. 20 vor.

Aufgrund seiner gattungsgeschichtlichen Einsichten hat Alt (Kl. Schr. I S. 317 Anm. 1) dem zugestimmt mit dem Satz: „Der letztere Text (Ex. 34, 10 (14)–26) wird vielmehr sowohl durch sein literarisches Verhältnis zum Bundesbuch wie durch seine gattungsmäßige Beschaffenheit als ein sekundäres Mischgebilde erwiesen, an dessen Aufbau priesterlich formulierte Bestimmungen über die kultischen Pflichten der Laien sehr viel stärker beteiligt sind als die apodiktischen Elemente aus dem Dekalog von Ex. 20." Es ist begreiflich, daß diese Argumentation wirkte und die gegenüber dem vermeintlichen Dekalog von Ex. 34 kritischen Stimmen zahlreicher geworden sind. Zu diesen gehören Bernhardt (Gott und Bild S. 115), Buber (Moses [2] S. 141 f.), Eerdmans (Rel. S. 36), Procksch (Theol. S. 84 f.), von Rad (Theol. I S. 190 Anm. 4), Rudolph (Der „Elohist" ... S. 59 f.), Sellin-Rost (Einl. [9] S. 52 f.), Weiser (Einl. [4] S. 90) und Beyerlin (S. 94 f.). Die meisten der Genannten können in den Satzungen von Ex. 34 weder einen Dekalog noch überhaupt ein originales Gebilde erkennen; es sei nichts als eine Art Agglomeration verschiedener Materialien, die da stehen, wo sich einst, d. h. vor der Zusammenfügung der Quellen, bei J der mit demjenigen von Ex. 20 übereinstimmende Dekalog befunden habe. Davon ist die Ansicht Hempels (Litg. S. 71, 73, 111) zu unterscheiden; denn hier gilt Ex. 34 als ein Korpus, wenn es sich auch nur gewaltsam auf zehn Gebote reduzieren lasse. Ähnlich ist es bei Horst (RGG[3]): Er sieht in Ex. 34 13 Sätze des Kultrechts mit Erweiterungen und dtn. Überarbeitungen. „Man kann sie auf 10 reduzieren, wenn man die Einzelnennung der drei Jahresfeste zur Erweiterung rechnet." Zurückhaltend äußert sich auch Bentzen (Introd. II S. 53), während Eberharter (Dek. S. 1–3) die Schwierigkeit betont, hier einen Dekalog zu finden, ebenso auch Schneider (Exod. S. 77).

Anerkanntermaßen ist es nicht leicht, aus Ex. 34 gerade zehn Gebote herauszuschälen, aber nach Ex. 34, 28 handelt es sich eben doch um „Zehn Worte", die Mose empfing. Das ist eine im Satz nachhinkende und darum wohl nachträgliche Notiz[1]), die nicht möglich wäre, wenn nicht der, welcher sie anfügte, in Vs. 14–26 zehn Sätze vorgefunden hätte. Das ist eine Tatsache, die die Frage nach einem Dekalog in Ex. 34 nicht zur Ruhe kommen läßt. Und von dem größeren Teil der Forscher wird sie noch immer in positivem Sinn beantwortet, so von Beer (Exod. S. 159–163), Couroyer (Exode S. 158 f.), Eissfeldt (Einl. [2] S. 238), Hölscher[2]), Horst [3]), Koehler

1) Vgl. Rowley (MD S. 88 Anm. 1) und Noth (ATD 5 S. 216), anders Beyerlin (S. 94 f.).

2) Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung, 1942, S. 22 Anm. 1

3) Das Privilegrecht Jahves, S. 83 Anm. 1.

(Dek. S. 166 f.), Noth (Überl. d. Pent. S. 33 und ATD 5 S. 216)[1]), Pfeiffer (Introd. S. 221), Steinmann (Les plus anc. trad. S. 36) und Vriezen (NTS 22 S. 19 ff.). Der Letztgenannte schließt aus Ex. 34, 27, es habe in Israel eine alte Tradition gegeben, wonach der kultische Dekalog als Wort der Sinai-Offenbarung galt. Das sei sicher, auch wenn die zehn-Zahl der Gebote nicht mehr genau gefunden werden könne. In „Oud-isr. geschr." S. 131 stellt der gleiche Verfasser fest, trotz vorgebrachter Bedenken könne Ex. 34 der Charakter eines Dekalogs nicht abgesprochen werden.

Besonders interessant ist der Vorschlag von Rowley (MD S. 89 f. und 96 ff.)[2]), und zwar weniger, weil er wie Lods (Hist. de la litt. S. 201) aus Ex. 34 zwölf oder eventuell 13 Sätze herausliest, sondern mehr, weil er darin ein altes kenitisches Dokument findet, aus dem Mose für den von ihm geschaffenen ED einige Vorschriften beibehielt. Die kenitische Urkunde sei bei den südlichen Israel-Gruppen überliefert und dann vom Jahwisten mit einigen Änderungen seinem Werk einverleibt worden. Mit einiger Zurückhaltung haben Anderson (Introd. S. 33) und North (BZAW 77 S. 152 f.) diese Thesen übernommen.

Aufs Ganze gesehen wird man trotz Alt ernsthaft damit rechnen müssen, daß in Ex. 34 mehr vorliegt als ein „sekundäres Mischgebilde", nämlich ein alter Dekalog, der nachträglich erweitert wurde. Was seinen Ursprung anlangt, so ist es verlockend, ihn als „Hausgesetz eines palästinischen Heiligtums" zu verstehen[3]). Auch wer diesen speziellen Ursprung unwahrscheinlich findet, wird den kultischen Dekalog sicher aus der palästinischen Zeit Israels ableiten, was bei der Urform des ED ganz anders ist, da diese auch vorpalästinisch sein kann. Offen bleibt noch immer die Frage, wieso der Dekalog von Ex. 34 zur Bundesurkunde bei J wurde. Nach Beyerlin (S. 101 f. und S. 108) erklärt sich das aus dem antikanaanäischen Charakter, welcher der Satzung von Ex. 34 bei aller Anpassung an die Lebensbedingungen in Palästina eigne.

b) Der Dekalog von Ex. 34 hat in Ex. 23, 14–19 einen Seitengänger. Das steht fest, doch ist noch immer umstritten, wie das Verhältnis der beiden Texte genau zu bestimmen sei. Jepsen (Unters. z. BB S. 93) nennt die vier sich bietenden Möglichkeiten: 1. Ex. 23 ist die Quelle von Ex. 34, 2. Ex. 34 ist die Quelle von Ex. 23, 3. Beide Stücke hängen von einer gemeinsamen

1) In ATD 5 S. 216 bemerkt Noth, daß der gegenwärtige Text mehr als zehn Gebote enthalte. Die Zehn-Zahl könne erreicht werden, indem entweder die Festvorschriften (Vs. 18/22) oder diejenigen über die Erstgeburt und ihre Auslösung (Vs. 19/20) und über den Sabbat (Vs. 21) entfernt bzw. als nachträgliche Ergänzung beurteilt werden.

2) Ähnlich in: The Faith of Israel S. 125 f. und in ZAW 69, 1957, S. 17 f.

3) So Duhm, Israels Propheten², 1922, S. 38; ähnlich Menes (BZAW 50 S. 51 f.) und Buber (Moses² S. 142).

älteren) Quelle ab, 4. Ursprünglich voneinander unabhängig, sind sie gegenseitig angeglichen worden, bis der im AT überlieferte Text entstand. Jepsen, l. c. S. 94 f. entscheidet sich für die 3. Möglichkeit, d. h. er nimmt an, daß die beiden Texte auf ein altes Kultgesetz, das er zu rekonstruieren sucht, zurückgehen (so auch Beyerlin S. 97). – In gründlicher Prüfung des Gegenstandes ist Eberharter (BZ 20 S. 157–162) zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt. Er bespricht die sich bietenden Erklärungsversuche, unter denen ihm der von Jepsen als der wahrscheinlichste erscheint, auch wenn man im Unterschied zu diesem kaum mehr werde bestimmen können, was jene gemeinsame Quelle enthielt. Die obige 1. Annahme, die einst A. Klostermann[1]) vertreten hatte, erneuerte A. Šanda, Moses und der Pentateuch, 1924, S. 185. Nach ihm ist Ex. 34 eine Rekapitulation des BB, wobei dessen Wortlaut vorausgesetzt wird und dann gewisse Änderungen geboten werden. „In dieser Auffassung liegt die gewiß richtige Beobachtung, daß die Annahme zweier verschiedener Verfasser für die vielfach gleichlautenden Perikopen nicht nötig ist". Die 2. Lösung war diejenige von Wellhausen[2]) und einiger seiner Schüler (vgl. Jepsen, l. c. S. 93); es ist auch die Eissfeldts (Einl. ² S. 256 f.). Er meint, der J und E vereinigende Redaktor „mochte im Hinblick auf die gleichen Anfänge auch die beiden sonst so verschiedenen Dekaloge (Ex. 20 und 34) wohl für identisch ausgeben können"; Spätere hätten jedoch das Bedürfnis gefühlt, der hier vorliegenden Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen. „So hat einer die Gebote Ex. 34, 14–26 schon vor der 24, 3–8 erzählten Bundesschließung dem Mose durch Gott offenbart sein lassen (23, 13–19), so daß nun 34, 14–26 wirklich die Wiederholung der schon vorher erlassenen und der Bundesschließung von 24, 3–8 mit zugrunde gelegten Gebote (23, 13–19) darstellt."

Den zuvor genannten 4. Weg beschreitet Noth (ATD 5 S. 154–156 und 218). Er findet in Ex. 23, 14–19 wie auch in 34, 10–26 je eine ursprüngliche Zehnzahl von Sätzen. Trotz naher Beziehungen stünden die beiden Abschnitte nicht in gegenseitiger Abhängigkeit. „Vielmehr handelt es sich um verschiedene Aufreihungen von wichtigen in Israel geltenden Sätzen apodiktischen Rechts zu je einer leicht überschaubaren und einprägsamen Zehnzahl." – Andere Gelehrte äußern sich so, daß sich nicht sicher feststellen läßt, ob sie die 3. oder die 4. Lösung bevorzugen. So ist es bei Auerbach (VT 8 S. 16), Steinmann (Les plus anc. trad. S. 38 f.) und Vriezen (Oud-isr. geschr. S. 130 f.). Jene beiden Lösungen scheinen jedenfalls in erster Linie in Frage zu kommen, wobei die Wahl zwischen ihnen schwer oder vielleicht überhaupt nicht möglich ist[3]).

1) Der Pentateuch II, 1907, S. 527–533.

2) Die Composition des Hexateuchs³, 1899, S. 88 ff.

3) Die zehn Sätze sind zu finden in Ex. 23: 1. Vs. 14, 2. Vs. 15 aα, 3. Vs. 15 aβ, 4. Vs. 15 bβ, 5. Vs. 16, 6. Vs. 17, 7. Vs. 18 a, 8. Vs. 18 b, 9. Vs. 19 a, 10. Vs. 19 b.

c) Es ist überaus wahrscheinlich, daß in Ex. 23, 14–19 zu Ex. 20 und 34 hinzu ein dritter Dekalog gefunden sei. Damit ist das in der Überschrift dieses Abschnittes genannte Thema „andere Dekaloge" berührt. Es ist nun weiter zu verfolgen. Obwohl es, wie Koehler (Dek. S. 166) zeigt, auch schon vor 1930 beachtet wurde, hat es doch durch Alt's Entdeckung des apodiktischen Rechtsspruches besonderen Auftrieb erhalten. Freilich nicht in dem Sinne, daß nun zweifelsfrei weitere Dekaloge oder Dodekaloge entdeckt worden wären, aber doch so, daß sich Reihen finden ließen, für die in ihrer gegenwärtigen oder einer zu vermutenden ursprünglichen Form eine Fassung in zehn oder zwölf Sätzen als wahrscheinlich angenommen werden darf. Anhand der Textgestaltung im AT hat man so bei Dtn. 27, 15–26 den sichersten Boden unter den Füßen; denn hier sind deutlich zwölf Sätze unterschieden. Da der letzte, wie Alt (Kl. Schr. I S. 313) bemerkt, keinen spezifischen Eigengehalt hat, sondern nur der Zusammenfassung des Ganzen und zugleich der Erreichung der Zwölfzahl dienen soll, kann man fragen, ob er vielleicht sekundär und an die Stelle eines echten zwölften Satzes getreten sei. Ob die von Alt (Kl. Schr. I S. 310 ff.) aus Ex. 21; 22; 23; 31, 14 f.; Lev. 18; 20 usw. erschlossenen drei Reihen apodiktischer Sätze einst dekalogisch oder dodekalogisch formuliert waren, läßt sich wegen ihres lückenhaften und den ursprünglichen Aufbau verwischenden Überlieferungszustandes nicht mehr sagen; einen elf- oder vielleicht zwölfgliedrigen Aufbau vermutet Alt, l. c. S. 315 für Lev. 18, 7–17.

Hingegen hat Mowinckel (ZAW 55 S. 221–224) in Lev. 19, 3–18 zwei Dekaloge gesichtet[1]), „die vielleicht beide nicht unverletzt überliefert sind, die aber jedenfalls *das* gemeinsam haben, daß die Aufteilung der Gebote in genau 10 nicht ganz logisch begründet ist; man könnte auch anders einteilen, und es könnten mit dem gleichen Recht auch andere Gebote hier stehen als eben die gewählten zehn" (S. 221). Von den beiden Dekalogen, die sich in Vs. 3–12 und 13–18 folgen, hat der erstere die pluralische Anredeform, während er inhaltlich aus kultischen und sozialethischen Forderungen gemischt ist; der letztere dagegen bedient sich der singularischen Anrede, und inhaltlich ist er rein sozialethisch. Ähnlich wie Mowinckel analysiert hier Vriezen (NTS 22 S. 34 ff.), der außerdem in Ex. 23, 1–9 zwölf Sätze in apodiktischem Stil findet. (In einem Dekalog als Grundlage von Dtn. 12–18 vgl. Horst, Privilegr. S. 120 ff.)

Aus Lev. 19 gewinnt auch Morgenstern (HUCA 26 S. 1–27) einen Deka-

1) Er hat einen Vorläufer in Cornill, der in Lev. 19, 9–18 einen Dekalog entdeckt hat in seinem Beitrag in Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte ... Wellhausen gewidmet, 1914, S. 101–113. – Wie ich nachträglich sehe, vertritt F. Horst. Das Privilegrecht Jahwes im Dtn. (= Gottes Recht. Studien zum Recht im AT, 1961, S. 150 ff.) die Auffassung, dem Abschnitt Dtn. 12–18 liege ein alter wohl nordisraelitischer Dekalog zugrunde.

.og. Dieser wäre im Metrum 4 + 4 + 3 gefaßt und bestünde aus fünf Doppel-
eboten, von denen jedes mit der Formel: „Ich bin Jahwe, euer Gott" geschlos-
en hätte. Morgenstern sieht in ihm diejenige Urkunde, die bei der Weihe
es Zweiten Tempels als Grundlage der Bundeserneuerung gedient habe.

In ZAW 67 S. 1–25 hat Elliger Lev. 18 zum Gegenstand einer scharf-
innigen Analyse gemacht, die ihn in Vs. 7–17 a eine elf-, ursprünglich aber
wölfgliedrige[1]) sog. *lō' tĕgallā*-Reihe herausstellen ließ. Diese zerlegt sich in
wei Sechsergruppen, „deren jede mit der älteren Generation beginnt" (S. 7).
Einleuchtend vermutet Elliger jedoch (S. 11), bei dem Text handle es sich
im einen ursprünglichen Dekalog, der durch Vs. 17 a und 13 als frühen Zu-
sätzen zum Dodekalog wurde. Das Dokument habe seinen Platz in der israeli-
ischen Großfamilie, deren Zusammenleben es regele. Später sei es in ein „all-
gemeines Gesetz gegen die Unzucht in jeder Form" eingereiht worden (S.13).

Mit Eissfeldt (Einl. [2] S. 80) und Horst (RGG[3]) läßt sich noch Lev. 20,
11–21 als zehngliedriges Gefüge nennen[2]). Schon länger ist erkannt[3]), daß
Hes. 18, 6–8 an den Dekalog erinnert, wobei Zimmerli, Komm. S. 404 aus-
führt, es sei nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob hinter der Reihe ein de-
kalogisches oder ein dodekalogisches Formular stehe, da sie von Hesekiel
schon in ziemlich „zersungener" Form geboten werde.

Mowinckel (Le Déc. S. 141 ff.) und Koehler (Dek. S. 165 f.) möchten
Ps. 15, 3–5 zehngliedrig aufteilen, was jedoch unsicher ist. Aufgeführt sind
hier solche Vergehen, die, der normalen Gerichtsbarkeit entzogen, im Ver-
borgenen geschehen. Das bedeutet, wie Kraus, Psalmen, 1960, S. 114 betont,
eine Verwandtschaft zum apodiktischen Gottesrecht; „denn die apodiktischen
Gebote erstrecken sich auf Taten und Lebensbereiche, die nicht zu einem
juristischen Kasus werden bzw. von der Gerichtsbarkeit unter Umständen
unerreicht bleiben". – Schließlich sei noch auf die zehn Einzelleistungen hin-
gewiesen, die Neh. 10, 31–40 aufgeführt sind, vgl. Eissfeldt (Einl. [2] S. 679).

Die im vorstehenden aufgeführten Dekaloge und Dodekaloge haben als
selbständige Gestaltungen des apodiktischen Rechts zu gelten[4]). Davon sind
die Fälle zu unterscheiden, da der Dekalog von Ex. 20 direkt zitiert wird. Eine

---

1) Elliger, l. c. S. 2: „Es sind jetzt zusammen elf Sätze; es waren einmal zwölf. Denn es ist schwerlich zu bestreiten, daß vor v. 10 das entsprechende Verbot über die Tochter ausgefallen ist, natürlich infolge Homoiarkton".

2) Eissfeldt nennt auch noch den Grundbestand von Ex. 21, 12, 15–17; 22, 18–19; 31, 15; vgl. ferner Vriezen (Oud-isr. geschr. S. 128 f.).

3) Koehler (Dek. S. 165).

4) Zur Vorliebe für die zehn-Zahl vgl. Mowinckel in ZAW 65 S. 221; sie hat danach mnemotechnische Gründe. Bei der Zwölf-Zahl mag es ähnlich sein, doch spielt vielleicht auch ihre besondere Heiligkeit eine Rolle, vgl. dazu Noth, Das System der Zwölf Stämme Israels, 1930, S. 85 f.

Liste zugehöriger Belege gab Hans Schmidt, Gunkel-F. S. 100 ff. Sie umfaßt Ex. 34, 6 f., 17; Hos. 4, 2; Jer. 7, 9. Beizufügen sind die schon lange erkannten Dekalog-Zitate in Ps. 24, 4; Ps. 50 und 81. Ihnen kann vielleicht mit Spiegel (Harv. Theol. Rev. 27 S. 105 ff.) Hos. 6, 5 angereiht werden, wenn seine Emendation bzw. Übersetzung das Richtige trifft. Sie lautet:

On a rock have J hewn,
By prophets made it known,
In words of my mouth my ordinance
Went forth like the light:

That J delight in kindness
And not in sacrifice,
In the knowledge of God
More than in burnt offerings.

Das wäre nach Spiegel, l. c. S. 142 die älteste bestimmte und datierbare literarische Bezeugung des Dekalogs[1]). – Aus Ri. 6, 6–10, einem unverkennbaren dtn. Zusammenhang, ist weiter Vs. 10 zu nennen, hinter dessen Wortlaut ohne Zweifel das 1. Dekaloggebot steht[2]). Wegen des dekalogischen bzw. dodekalogischen Formulars, das sich als Hintergrund erkennen läßt, hatten wir schon auf Hes. 18, 6–8 hinzuweisen. Über den formalen Zusammenhang mit dem Dekalog hinaus läßt sich mit Zimmerli (TZ 13 S. 499) auch ein inhaltlicher finden, indem hier wie dort „die großen Gebote der rechten Gottesverehrung an den Anfang gestellt" sind[3]). Der Genannte hat außerdem in AF S. 188 noch auf einen Anklang an den Dekalog in Hes. 20 aufmerksam gemacht: „In der Forderung des Abtuns der ‚Greuel der Augen' und der ägyptischen Gottheiten tauchen das erste und das zweite Gebot des Dekalogs in auf die Situation zugespitzter Aktualisierung auf." Man darf auch daran erinnern, daß in Dtn. 6, 14 f. das 1. Gebot frei variiert wird. Bei den Übereinstimmungen von Lev. 19, 3–4, 11–12, 30 mit Geboten des ED läßt sich dagegen fragen, ob sie von einer direkten Abhängigkeit herrühren, oder ob sie darauf zurückgehen, daß beide Texte aus der gleichen Tradition des Gottesrechts schöpfen, vgl. Eissfeldt (Einl.[2] S. 280). Als Variationen des 2. Gebotes sind schließlich neben Lev. 19, 4 noch Lev. 26, 1; Dtn. 4, 15 ff.; 4, 23; 5, 8 zu erwähnen. An das 3., 8. und vielleicht noch 9. Gebot ist in Sach. , 3 f. angespielt.

7. Herkunft und Alter des Dekalogs

In der Zeit von 1910 bis 1930 herrschte in der kritischen Forschung noch immer die Meinung vor, der Dekalog müsse spät, d. h. nachprophetisch

1) Zum Text der Stelle vgl. auch G. R. Driver in VT 1, 1951, S. 246 und Zolli in JQR 1940/41 S. 81. 2) So Zimmerli, AF S. 203 f.

3) Vgl. auch Zimmerli, Komm. S. 404: „Im weiteren ist nicht zu verkennen, daß die Aufreihung der Sätze des Gottesrechtes in einer Ordnung angelegt ist, die an den klassischen Dekalog erinnert."

ein[1]). Aber im Unterschied zu den Jahren vor 1910 bestand keine Einhelligkeit mehr, da der Gegenstoß, den Gressmann in seinem Mose-Buch, 1913, S. 473 ff. geführt hatte, sich auswirkte. So konnte Koehler (Dek. S. 184) feststellen, der ED enthalte nichts, „was gegen seine Abfassung in der Zeit des Mose spricht". Noch weiter ging Hans Schmidt, Gunkel-F. S. 78 ff.: Nach ihm ist Mose der Urheber des Dekalogs. Er hat ihn am Sinai den Israeliten gegeben, und sein Wortlaut war, auf zwei Steintafeln verzeichnet, während Jahrhunderten in der Lade geborgen.

Wir haben nun zu verfolgen, wie sich bei solcher Ausgangslage die Forschung seit 1930 entwickelt hat. Wie nicht anders zu erwarten, wird der früher so häufig vertretene Spätansatz weiterhin befürwortet. Das ist der Fall bei Beer (Exod. S. 103 f.), Lods (Hist. litt. S. 202 und 335 ff.)[2]), Meinhold (Einf.[3] S. 106), Menes (BZAW 50 S. 46 ff.), Mowinckel (ZAW 55 S. 233), Pfeiffer (Introd. S. 228 ff.) und Sauber (TLZ 77 Sp. 575). Unentwegt, als hätte Gressmann nie geschrieben, halten sie daran fest, daß im ED die auch die Priester beeinflussende prophetische Predigt sich niedergeschlagen habe. Steuernagel, Lehrb. d. Einl., 1912, S. 261 hatte den Dekalog „als exilischen Katechismus der religiösen und ethischen Pflichten Israels" verstanden; das nimmt Beer auf und bleibt dabei: „Auch in seiner Urform ist der Dekalog kein unmittelbares Erbstück Moses und seiner Zeit, sondern ein Erzeugnis der Religionsnot Israels im Exil." Die Gründe, welche zugunsten der Annahme einer so späten Entstehung vorgebracht werden, sind die alten: Bilderverbot, Sabbat und der im 10. Gebot anscheinend vorausgesetzte Besitz von Häusern, sowie die „kultfreie" und damit „prophetische" Art des Dekalogs. Es ist nicht nötig, hier Gegenargumente beizubringen, da dafür auf Gressmann, Mose S. 473 ff. und Koehler (Dek. S. 179 ff.) verwiesen werden kann. Einzelnes wird sich außerdem später bei der Besprechung der Gebote ergeben, und zuvor (S. 211) nannten wir den Aspekt, unter dem die sog. Kultfreiheit des Dekalogs sich heute darstellt.

Von dieser ersten, nach rückwärts gewendeten Gruppe, ist eine zweite zu unterscheiden, welche den Dekalog zwar für alt aber doch nicht für mosaïsch ansieht. Das gilt zunächst für J. Lewy (The Birth of the Bible ... vgl. VT 4 S. 314 f. und Growth of Pent. S. 236), der in kühner Weise den Dekalog auf den von ihm mit Nathan gleichgesetzten Jahwisten zurückführt. Das trifft weiter für Hempel (Litg. S. 72 f.) zu, der sich sorgfältig um eine Altersbestimmung bemüht mit dem Ergebnis (S. 111), daß die vielleicht in Silo ent-

1) Vgl. dazu DLF S. 11 ff.

2) Vgl. auch Lods, Israël I, 1930, S. 357 ff. – Hier ist auch Staples (JBL 58 S. 326) anzureihen; nach ihm fassen die Zehn Gebote die Lehre der Propheten zusammen.

standene Urgestalt des Dekalogs der Richterzeit angehöre. Die Grenze nac
oben, d. h. die Wüstenzeit, bilde der Ex. 20, 17 für „Besitz" gebrauchte Au
druck „Haus", und für die Grenze nach unten ist das Fehlen der sozia
caritativen (oder gar spezifisch prophetischen) Forderung maßgebend. Diese
weise den Text in eine Periode, „in der das Privateigentum an Grund un
Boden die urtümliche Gleichheit der Kultgenossen noch nicht entscheiden
zersetzt hat". In dem 1955/56 erschienenen Aufsatz über den „Symbolismu
von Reich, Haus und Stadt . . ." S. 124 gibt Hempel nunmehr die Möglich
keit zu, den Dekalog in die Wüste zu verlegen.

Eine Bewegung in umgekehrtem Sinn ist in der „Einleitung" Sellins z
beobachten. In Übereinstimmung mit einem sehr bestimmten Satz in seine
„Israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte", 1933, S. 22[1]), erklärt er Einl.
S. 25, der Dekalog eigne sich mit seinen lapidaren kultischen und sittliche
Vorschriften gut „zu einem Grundgesetze der neu geschaffenen Jahwege
meinde". Bei Sellin-Rost (Einl. [8] S. 39) ist diese Sicherheit aufgegeben
In der vorliegenden Formulierung seien die beiden Fassungen des Dekalogs i
der späteren Königszeit und zum Teil noch später anzusetzen, doch sei e
durchaus möglich, „daß die Zehnzahl der Forderungen ebenso wie ihre inhal
liche Zusammenordnung in die mosaïsche Zeit zurückreicht". In Einl. [9] S. 5
ist die Zurückhaltung noch etwas größer: Wann der Dekalog in seiner Grund
form ohne Verheißung und Begründung entstanden, lasse sich nicht sage
„Es ist möglich, daß diese Grundform bereits in der Mosezeit entstanden is
obwohl dann das Haus in Ex. 20, 17; Dt. 5, 18 zur späteren Bearbeitung un
‚Modernisierung' gerechnet werden müßte." Der Wortlaut der Darlegunge
in Einl. [8] S. 39 macht deutlich, daß die von Sellin abweichende Meinun
Rosts mit den Erkenntnissen von Alt zusammenhängt. In der Tat glaubt
Alt (Kl. Schr. I S. 321 f.) aus formkritischen Erwägungen heraus, den De
kalog nicht an den Anfang der Gattung des apodiktischen Rechtsspruche
setzen zu können, sondern eher in die Zeit ihrer beginnenden Auflockerun
und damit ihres Verfalls. Die mosaïsche Verfasserschaft kommt danach, ohn
daß es direkt ausgesprochen wäre, nicht in Frage.

Das ist auch so bei Noth, indem er einerseits[2]) ausführt, die religiösen un
sittlichen Verbote in Ex. 22, 17 ff. hätten am ehesten Anwartschaft darau
als Elemente des ursprünglichen israelitischen Gottesrechts angesprochen z
werden und er andererseits (ATD 5 S. 134) feststellt, „für die Beantwortun
der Frage nach Alter und Herkunft des Dekalogs fehlt es an sicheren Anhalts

---

1) Vgl. auch Sellin, Geschichte des israelit.-jüd. Volkes I, 1924, S. 82–84.

2) Geschichte Israels[2], 1954, S. 100. – Horst in RGG[3] läßt die Frage offen, ob de
Dekalog auf Mose zurückgehe oder nicht. Jedenfalls sei er aus altem amphiktyo
nischem Recht hervorgegangen, das er kröne.

punkten". Immerhin sei wahrscheinlich, daß der Grundbestand des ED aus der Zeit vor der klassischen Prophetie stammt. „Für die vorprophetische Zeit aber bleiben alle Datierungsmöglichkeiten offen. Nicht einmal die Frage, ob der Dekalog aus der Zeit vor oder nach der Landnahme Israels stammt, ist zu beantworten" (l. c. S. 135). – Aufgrund der Exegese trägt Kessler (VT 7 S. 13) keine Bedenken, den Dekalog für alt zu halten, d. h. für ein Dokument aus Israels vorstaatlicher Zeit.

Ähnlich zurückhaltend ist auch das Urteil von Rads (Theol. I S. 27 Anm. 7), wonach die Mosaizität des von sekundären Zutaten befreiten Dekalogs sich mit den Mitteln der Wissenschaft weder bestreiten noch beweisen lasse. Kuhl-Fohrer (S. 105 f.) ihrerseits gestehen zu, daß in den Geboten des ED alte Texte vorliegen, „. . . die Anfänge eines israelitischen Rechts, das als absolute Gottesforderung erscheint . . ." Doch fügen sie bei, „Herkunft und Entstehung des Dekalogs liegen für uns in tiefem Dunkel".

Zur dritten Gruppe gehören solche Forscher, die (entschieden) den mosaischen Ursprung des Dekalogs vertreten. Zwischen ihnen und den soeben genannten bildet bereits die Stellungnahme von Rads einen gewissen Übergang. Ihr kommt Weiser (Einl. [4] S. 101 f.) nahe, wenn er bemerkt, ein wissenschaftlicher Beweis, daß der Dekalog von Mose herrühren muß, lasse sich mit den gegenwärtigen Erkenntnissen nicht führen. „Die Möglichkeit des Hinaufreichens der Forderungen in die Wüstenzeit ist nicht von der Hand zu weisen." Auch Bentzen (Introd. II S. 55) hält den mosaischen Ursprung für möglich, „but we cannot get from *posse* to *esse*". Um einiges zuversichtlicher spricht sich Jenni (S. 7) aus: Mit großer Wahrscheinlichkeit reiche der ursprüngliche Dekalog in die mosaische Zeit zurück. „Ein strikter Beweis läßt sich nicht führen, aber keines der Gegenargumente hält einer unvoreingenommenen Prüfung stand." Beachtung verdient auch die den soeben genannten Urteilen nicht ferne Zurückhaltung von de Vaux (Inst. I S. 221): Er stellt fest, Ex. 20 und Dtn. 5 gingen auf eine kürzere Urform zurück, die wahrscheinlich der mosaischen Epoche zuzuschreiben sei. – Hier mag schließlich noch Albright (From Stone Age S. 205 = Übers. S. 268) angereiht sein, der seine Ansicht folgendermaßen formuliert: „Natürlich läßt sich nicht sagen, wie viele der apodiktischen Gesetze nun gerade von Mose herstammen, aber die Tatsache, daß sie in dieser Form außerhalb Israels keine Entsprechung haben, und daß verschiedene Überlieferungsschulen Israels annahmen, sie gingen auf die Zeit Moses zurück, zeigt hinlänglich ihren Zusammenhang mit der Bewegung an, die seinen Namen trägt." In ähnlichem Sinn meint Meek (Hebr. Or [2] S. 37), es sei unmöglich zu sagen, welche Gesetze Mose zugeschrieben werden müßten. Die Dekaloge von Ex. 20, 2–17 und Ex. 34, 17–26 seien eng mit ihm verbunden (vgl. auch Ehrlich S. 16).

Wenn man den Dekalog aus der mosaischen Zeit herleitet (so auch Beyer-

LIN S. 165–167), so ist das noch immer nicht das gleiche, als wenn man ihn direkt auf Mose zurückführt. Beides liegt jedoch nahe beieinander, und so gibt es denn Autoren, welche das eine und das andere vertreten. Unzweifelhaft ist das der Fall bei BERNHARDT (Gott und B. S. 113 und 116). Er erklärt zunächst, es gebe kein Bedenken, einen von dtn. Zusätzen befreiten Dekalog der Mosezeit zuzuweisen, und er fügt später bei, es könne selbst von einer kritischen Untersuchung der Gebote kein entscheidendes Argument „gegen ihren sachlichen mosaïschen Ursprung" erwartet werden. Ähnlich ist es vielleicht auch bei WELCH (Deut. S. 190–192). Er nimmt Kadesch als erstes Zentrum der jungen (israelitischen) Föderation an. Hier seien die Anfänge der Priestergesetze wie auch der dtn. *mišpāṭīm* zu suchen. Und in diese Zeit könne auch die erste Form des Dekalogs gesetzt werden. Daß diese von Mose sei, wird nicht gerade gesagt, aber daß WELCH so gedacht hat, darf man vermuten, weil er davon spricht, daß in Ägypten Männer lauschten, als ein großer religiöser Genius sich im Namen des väterlichen Glaubens an sie wandte. Bei BERNHARDT und vielleicht bei WELCH ist noch etwas schwankend das Ziel einer Verfasserschaft durch Mose visiert, das andere sicherer glauben, erreicht zu haben.

Am unproblematischsten ist man dieses Zieles sicher im Bereich fundamentalistischer Lehre, wo eben der Pentateuch einfach als Werk des Mose gilt. Ihr bekanntester Vertreter in Deutschland ist wohl MÖLLER (Grundriß . . . S. 52–54 und S. 107 ff.). Er schreibt, l. c. S. 115 f.: „Wüßten wir nicht, daß der Pentateuch einfach von Moses sein will, so müßten wir es direkt postulieren. Es würde an sich ganz unbegreiflich kurzsichtig erscheinen müssen, hätte Moses, dessen Bedeutung in der Erscheinung des Volkes feststeht, nicht für eine schriftliche Fixierung der wichtigsten Geschichten und Gesetze gesorgt." Grundsätzlich stimmen damit AALDERS und YOUNG überein. Der erstere meint (Introd. S. 54), die Vielfalt der Gesetzeskorpora im Pentateuch berühre die mosaïsche Verfasserschaft der pentateuchischen Gesetze nicht. „Es ist Moses, der das göttliche Gesetz am Berg Sinai und während der Wanderung in der Wüste empfängt; es ist Moses, der das dtn. Gesetz im Lande Moab verkündet". Für letzteren (Introd. S. 73) ist die kritische Behandlung von Ex. 20 falsch, und es gibt für ihn keinen Grund, warum dieser Abschnitt nicht Mose sollte zugeschrieben werden. „The Decalogue of Deuteronomy is exactly what might be expected in a free reproduction given by Moses in a popular address."

Das sind apodiktische Aussagen, die beinahe die Art von Glaubenssätzen haben; eine wissenschaftliche Auseinandersetzung ist darum schwer und aussichtslos. Sie soll hier nicht geführt werden.

Wegen der ebenfalls eindeutigen Ablehnung der Kritik ist NEHER (Moïse) mit den eben genannten Gelehrten verwandt. Doch unterscheidet er sich von ihnen durch seine über das Apologetische weit hinausgehende Kraft der Deu-

ung. Der Pentateuch ist ihm (S. 31) „l'original de l'œuvre de Moïse", und so gibt es denn auch beim Dekalog keine Echtheitsfragen. Er widmet ihm den schönen Satz: „Le Décalogue s'énonce, dix paroles majestueuses, mais qui ne sont que les assises fondamentales d'un édifice spirituel beaucoup plus vaste" (S. 95).

Für die wissenschaftliche Diskussion sind diejenigen Stimmen bedeutsamer, die unter Bejahung kritischer Erkenntnisse dennoch die Mosaïzität des Dekalogs vertreten. Aufs Ganze gesehen und ohne konsequente Scheidung lassen sich dabei zwei Linien erkennen: Auf der einen leitet sich die Echtheit des Dekalogs aus einer Gesamtschau von des Mose Werk und seiner Persönlichkeit ab, auf der andern dagegen steht die Widerlegung der von der Kritik vorgebrachten Argumente im Vordergrund. Für die erstere Art ist Volz (Mose²) ein geradezu klassischer Vertreter. Er lehnt im Kapitel „Vorfragen" (S. 10 ff.) das früher oft verwendete Entwicklungsschema ab und bevorzugt statt dessen die Kategorien des Genius und der Stifterpersönlichkeit; denn nur in ihrem Lichte trete das wahre Wesen des Mose hervor. Es sei die Aufgabe, ihn mit Hammurabi und Amenophis (IV) zu vergleichen, um so „seinen überragenden Wert ihnen gegenüber zu erforschen" (S. 12). Auf diesem Hintergrund zögert Volz nicht, den Dekalog als „Satzung und Programm Moses" zu bezeichnen (S. 20); jener sei „nicht bloß eine Urkunde neben anderen aus der Mosezeit, sondern das Programm, in dem die Mose-Stiftung nach ihren Grundsätzen enthalten ist und in dem die Keime für die folgende Entwicklung des Alten Testaments gegeben sind" (S. 25)[1]).

Ein ähnliches Bemühen lebt bei Buber (Moses ² S. 159 ff.). Obwohl er es nicht versäumt, auf Bedenken, die gegenüber dem mosaïschen Ursprung einzelner Gebote vorgebracht wurden, einzugehen, ist ihm doch weit wichtiger, den Dekalog aus seinem geschichtlichen Zusammenhang heraus zu verstehen. Zu diesem gehört das wandernde Israel, das zu einem „Volkswesen" gebildet werden sollte. „Dazu war die Proklamierung einer Grundverfassung unerläßlich, die sich auf drei Prinzipien gründete: uneingeschränkte Herrschaft des einen Gottes, gleichmäßige Dauer Israels im Wechsel der Jahre und Geschlechter, innerer Zusammenhalt der gleichzeitig Lebenden" (S. 159 f.). Was die Persönlichkeit des Mose anlangt, so betont Buber, diese sei nur vom Boden einer elementaren Einheit von Religion und Gesellschaft aus zu begreifen. Das ist im wesentlichen auch die Sicht von Eichrodt (Hist. Mundi II S. 382 ff.): Mose erscheint als „Führergestalt der Frühkultur, bei der das rational politische und das positiv kultische Handeln noch nicht getrennt ist von der unmittelbaren Eingebung und der enthusiastischen Tat momentaner Ergriffenheit" (S. 382). Geschichtlich war Mose vor die Aufgabe gestellt,

1) Vgl. auch Volz, Propheteng.² S. 69 f.

gültige Normen zu geben, an die sich seine Leute in der Rechtsprechung halten konnten. Den durch die Überlieferung freilich stark entstellten Niederschlag dessen haben wir in Dekalog und Bundesbuch. Beide können nicht als Neuschöpfungen aus der Zeit der ersten Ansiedlung in Kanaan, „sondern nur als unmittelbare Ergebnisse der mosaischen Rechtsumbildung" verstanden werden (S. 385).

Bei Auerbach (Moses) hängt viel an Kadesch, das er wegen Ex. 15, 25 f. für den Ort der Gesetzgebung hält (S. 79 ff.). Es war ein Ort der Rechtsprechung und als solcher heilig (S. 116 f.). Hier ist auch die Lage des Sinai zu suchen, und hier wurden „Gesetz und Recht" gegeben (S. 170). Die Zehn Gebote waren das Grundgesetz, auf das die den Bund schließenden Stämme sich verpflichteten (S. 211). Jene sind „die einzige schriftliche Urkunde, von der wir sagen können, daß sie direkt auf Mosche zurückgeht" (S. 223). Einen besonderen Beweis für die Herkunft aus der Zeit des Mose gewinnt Auerbach (S. 202 f.) durch seine Interpretation des 10. Gebotes, das als Ausdruck nomadischen Empfindens ursprünglich gelautet habe: „Du sollst kein Haus begehren." Ob und wieweit das überzeugen kann, wird später (II B, 10) zu erörtern sein.

Bei Cazelles, der sich mehrfach zu Gestalt und Werk des Mose geäußert hat[1]), erscheint der Dekalog als harmonische Fortführung und Entfaltung des Glaubens der Patriarchen, und es liege deshalb kein Grund vor, ihn in der Form seiner apodiktischen Imperative dem Mose als dem Erben dieser Tradition abzusprechen. „Wie ein Vertrag auf Tafeln geschrieben, war der Dekalog die Urkunde, auf der der Bundesschluß zwischen Jahwe und seinem Volke fußte" (Bibel-Lex. Sp. 320). Ein ähnliches Vertrauen in die Überlieferung herrscht auch bei Guillaume (Prophecy S. 95) und bei Steinmann (Les plus anc. trad. 13–29). Mose ist dem letzteren ein Politiker, Jurist, Kriegsführer und vor allem ein Prophet, der den Monotheismus der Patriarchen wiederherstellte.

Wie erwähnt, hängt bei den bisher genannten Verfassern die Echtheit des Dekalogs weithin, wenn auch durchaus nicht allein, an einer Gesamtschau von Mose Person und Werk. Das andersartige Bemühen – Widerlegung der gegen die Mosaizität einzelner Gebote vorgebrachten Gründe – vertritt nach Eberharter (Dek. S. 15–54) vor allem Rowley (MD)[2]). Letzterer zeigt, daß das Bilderverbot für die Wüstenzeit durchaus möglich ist und spätere Über-

1) In Etudes . . . S. 176 und 181, Biblica 35, 1954, S. 293 f., Moïse devant l'histoire S. 22 und 27 und Introd. à la Bible S. 345–47, vgl. ferner Heinisch (Exod. S. 267 bis 271).

2) Vgl. ferner Rowley, The Re-Discovery . . . S. 85 f. und The Faith of Israel S. 76 und 125 f.

tretungen nicht gegen sein frühes Vorhandensein sprechen. Wegen Ex. 34, 17 schreibt Rowley es bereits dem von ihm postulierten Kenitergesetz zu (vgl. oben S. 222). Für kenitisch hält er auch den Sabbat, so daß sein Auftreten im ED wiederum keinen Bedenken unterliegt. Besonders beachtet er noch das Fehlen einer Beschneidungsvorschrift im Dekalog. Er meint, wenn dieser nach dem Erscheinen der Philister entstanden wäre, so müßte eine solche erwartet werden. Daß sie nicht auftritt, lasse darauf schließen, daß der ED aus einer Zeit kommt, da die Beschneidung in Israels Umgebung allgemein üblich und kein unterscheidendes Merkmal des Jahwismus war (S. 115 f.). Auffallend ist, daß Rowley das 10. Gebot nicht in die Diskussion einbezog, doch hielt ihn wohl das noch immer umstrittene Verständnis des ursprünglichen Wortlautes davon ab. Wir werden später (II B, 10) darauf zurückkommen; für jetzt sei nur bemerkt, daß „Haus" hier den Sinn von „Familie" haben dürfte (so Noth, ATD 5 S. 133 f., ähnlich Schneider (Exod. S. 45 Anm. 17), es sei denn, man halte die überlieferte Form für sekundär und nehme mit Koehler (Dek. S. 183) und Kessler (VT 7 S. 13) als Urform an: „Du sollst, was deinem Volksgenossen gehört, nicht an dich zu bringen suchen." Somit kann gesagt werden, daß auch das 10. Gebot nicht gegen Mose als Verfasser spricht.

Mehr oder weniger sicher wird der mosaïsche Ursprung des ED noch angenommen von Anderson (Introd. S. 36), Botterweck (Theol. Qu. 134 S. 140 f., Bright (Early Isr. S. 106 und A History of Israel, 1960, S. 115 f.), Couroyer (Exode S. 17), Eerdmans (Rel. S. 24 f.), Gelin (Moïse dans l'AT S. 40 f.), James (Personalities S. 31), Procksch (Theol. S. 89 f.), Ricciotti (Gesch. I S. 267), Schneider (Exod. S. 44), Schrenk (Judaica 2 S. 176) und Vriezen (Oud-isr. geschr. S. 130 und Theol. S. 28)[1]).

Versucht man, aus dem Vorstehenden mit aller Zurückhaltung eine Art Fazit zu ziehen, so läßt sich vielleicht folgendes sagen: Die Herleitung des Dekalogs erst aus der prophetischen Zeit hat sich als unmöglich herausgestellt. Er ist vorprophetisch. Das kann als sicheres Ergebnis festgehalten werden. Weiter darf man noch bemerken, daß es keine Gründe gibt, die eine vorkanaanäische Entstehung des ED ausschließen. Er kann also in die Zeit des Mose hinaufreichen. Als mosaïsch ist er damit aber noch nicht erwiesen. Dazu bedarf es nicht nur einer die Gegenargumente widerlegenden Exegese der Gebote, sondern vor allem einer Gesamtschau, welche den ED von innen her

1) In NTS 22 S. 45–50 kommt Vriezen zum Ergebnis, aufgrund von sachlich-historischen Gründen sei gegen den frühen Ursprung des Dekalogs nichts Entscheidendes einzuwenden. Noch zurückhaltender bemerkt er in seiner Theologie S. 288, der Ursprung der Dekalog-Gebote könne nicht mehr mit Sicherheit ausgemacht werden.

als Werk des Mose verstehen lehrt. Eine solche ist, wie bei Buber, da möglich, wo die biblische Überlieferung deutend durchdrungen und im wesentlichen als zuverlässig anerkannt wird. Sie ist jedoch dort nicht möglich, wo die Kritik an derselben das Feld beherrscht. Es erhebt sich die Frage, ob das so bleiben muß, oder ob sich aus der Kritik heraus und teilweise in ihrer legitimen Überwindung ein neues Mose-Bild wird gewinnen lassen. Sollte es dazu kommen, wird vielleicht einmal über die Mosaïzität des Dekalogs einheitlicher und sicherer geurteilt werden, als das heute geschieht. Sollte es aber nicht dazu kommen, so tut das der Autorität des Dekalogs keinen Abbruch, da sie in der Wahrheit seiner Eingangsworte beruht, durch wen sie auch immer zuerst gesprochen sein mögen. – Bedeutungsvolle Ansätze zu einem neuen Mose-Bild bei Eva Osswald (Art. Moses in RGG³ IV).

Das entscheidenste Argument gegen den mosaïschen Ursprung hat in neuerer Zeit Alt geliefert mit seiner These, daß der Dekalog als „Gesamtreihe" jünger sei als die „Kurz"- oder „Sonderreihen" (Kl. Schr. I S. 321 f.). Bestünde sie zurecht, so müßte die Diskussion eigentlich geschlossen werden. Das ist jedoch, wie Rabast (S. 35) gezeigt hat, nicht der Fall. Die Sicht Alts erweist sich dabei als eine Möglichkeit, neben der es durchaus die andere gibt, daß der Dekalog als „Gesamtreihe" am Anfang der Entwicklung steht. In ihm erscheint die Gattung des apodiktischen Rechts in ihrer Vollkommenheit, und sollte nicht das auch ein Hinweis auf Mose als Urheber sein können?

II. Spezielle Fragen

A. Die Einleitung zum Dekalog

Hier ist zunächst die sprachlich-grammatikalische Frage zu klären, wie das *'ānōkī jahwā 'älōhäkā* zu übersetzen sei. Zu den schon lange gegebenen Möglichkeiten: „Ich bin Jahwe, dein Gott"[1]) und „Ich, Jahwe, bin dein Gott"[2]), ist von Poebel[3]) eine dritte hinzugefügt worden: „Neben mir, Jahwe, deinem Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe, sollst du nicht noch andere Götter haben." Dabei wird das voranstehende *'ānōkī jahwā* als eine emphatische Prolepse des Suffixes von „neben mir" *(ʿal pānai)* aufgefaßt. So verliert die Einleitung ihre Eigenständigkeit, indem sie gleichsam vom

1) So u. a. LXX, Peschitto, Vulgata, Luther, Zürcher-Bibel und viele Neuere.

2) So u. a. Alt (Kl. Schr. I S. 329), Noth (Ges. Stud. S. 58), Beer (Exod. S. 98), Rabast (S. 38), Buber (Moses² S. 160), Auerbach (S. 199), Heinisch (Exod. S. 150), Pirot-Clamer (S. 173).

3) Das appositionell bestimmte Pron . . . S. 55.

1. Gebot aufgesogen wird. Poebel sucht das mit dem Hinweis darauf zu empfehlen, daß der Dekalog dann als einheitliches Gebilde nur noch Gebote und Verbote enthalte. Trotzdem ist diese Auffassung zu gezwungen und künstlich, um überzeugend zu sein. Sie ist denn auch beinahe durchweg abgelehnt worden. Eine Ausnahme macht Meek, der in JAOS 58 S. 126 f. und in Hebr. Or.[2] S. 209 ähnlich wie Poebel urteilt.

Es bleiben somit nur die beiden erstgenannten Möglichkeiten, d. h. „Ich bin Jahwe, dein Gott" und „Ich, Jahwe, bin dein Gott." Deren Eigenart ist mit Zimmerli (AF S. 179 f.) dahin zu bestimmen, daß die erstere eine Aussage der Selbstvorstellung ist. „Ein bisher Ungenannter tritt aus seiner Unbekanntheit heraus, indem er sich in seinem Eigennamen erkennbar und nennbar macht . . ." Bei der zweiten Möglichkeit sagt der nach seinem Namen schon bekannte Jahwe aus, daß er dein (Israels) Gott sei. „Diese Prädikatsaussage enthält in sich ein gnadenvolles Element der Zuwendung ebenso wie das Element der Forderung und des im Rahmen einer Jahweaussage exklusiv zu verstehenden Anspruchs." –Wie S. 234 Anm. 2 erwähnt, hat sich u. a. Auerbach (S. 199) für diese Auffassung entschieden. Er stützt sich dabei auf das 1. Gebot. Nach diesem ist Jahwe als der einzige Gott in Israel seinem Volk bereits bekannt. Er muß sich deshalb nicht mehr vorstellen, und die Übersetzung: „Ich bin Jahwe, dein Gott" erweist sich als sinnlos.

Diese Überlegung wäre dann zwingend, wenn das *'ānōkī ('ānī) jahwä 'älōhäkā* nur im Dekalog aufträte und es also keine eigene Überlieferungsgeschichte hätte. Es hat jedoch eine solche, und so ist zu prüfen, was sie für die Übersetzung erbringt. Dem ist Zimmerli (AF S. 179 ff.) nachgegangen. Er stellt neben die längere Formel *'ānōkī jahwä 'älōhäkā* die kürzere *'ānī jahwä*. Da beide in einem „promiscue-Gebrauch" stehen, der einen inhaltlich stark voneinander verschiedenen Sinn ausschließt und die kürzere nur übersetzt werden kann durch: „Ich bin Jahwe", ist bei der längeren ein: „Ich bin Jahwe, dein Gott" wahrscheinlich. Zur Gewißheit wird es vollends – so Zimmerli, l. c. S. 204 f. – durch die sicher vom Dekalog-Anfang abhängige Stelle Ps. 50, 7: „Der Herr, dein Gott, bin ich" im Hebräischen *'älōhīm 'älōhäkā 'ānōkī*, d. h. ursprünglich, da der Text zum sog. „Elohistischen Psalter" gehört, *jahwä 'älōhäkā 'ānōkī*, was nur wiedergegeben werden kann durch: „Jahwe, dein Gott, bin ich", und somit „Ich" Subjekt und der Gottesname Prädikat ist. Wenn das für Ps. 50, 7 zutrifft, kann es am Eingang des Dekalogs, der zudem ursprünglich nur *'ānōkī ('ānī) jahwä* gelautet haben dürfte, nicht anders sein. Zur Bestätigung läßt sich mit Zimmerli, l. c. S. 180 Anm. 1 noch das profane *'ănī jōsēp* (Gen. 45, 3) heranziehen und außerdem – von dem Ich der assyrischen Königsinschriften abgesehen – aus dem Ugaritischen die Wendung: „Ich bin El, der freundliche" (Gordon, Ug. Man. ʿnt pl. X, IV/18 = Gray, The Legacy of Canaan, 1957, S. 134).

In dem nun schon wiederholt erwähnten Aufsatz in AF hat Zimmerli den Ursprung der Formel „Ich bin Jahwe" aufzuhellen gesucht mit dem Ergebnis, daß er in der priesterlichen Literatur zu suchen sei. Hier begegnet die Formel außer in der Mose-Berufung von Ex. 6 besonders verbunden mit Vorschriften des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 17–26), was auch im Blick auf Ps. 50 und 81 zur Vermutung führt, daß sie im Kult bei der vom Priester gesprochenen Rechtsproklamation ihren Platz hatte[1]). Auf dieser Erkenntnis fußt Kessler (VT 7 S. 8), indem er feststellt, gegen das Alter des Vorspruchs im Dekalog erhöben sich keine Bedenken. Die Selbstvorstellung dessen, der das Gebot gibt, charakterisiere das Ganze als besondere und herausgehobene Handlung, die zu gewichtig sei, um nur eine Zusammenstellung von Heiligtumsregeln einzuleiten.

Elliger anerkennt in seinem Beitrag zur Heim-Festschrift (S. 9–34) über „Ich bin der Herr – euer Gott" die These von Zimmerli für die Herkunft der Formel. Er untersucht seinerseits Sinn und Gebrauch von deren kürzerer und längeren Gestalt. Obwohl die erstere, d. h. „Ich bin Jahwe", als Heiligkeits- oder Hoheitsformel und die letztere, d. h. „Ich bin Jahwe, euer Gott" als Heilsgeschichts-Huldformel bezeichnet werden müsse, sei doch namentlich wegen Ex. 6, 2 ff. zuzugeben, daß mindestens bei der sog. Grundschrift von P(Pg) die beiden Fassungen in ihrem theologischen Gehalt nicht mehr unterschieden wurden. Hier falle der Unterschied zwischen Huld- und Hoheitsformel dahin (S. 29 f.). Aber auch schon in der ältesten erreichbaren Literatur zeigten sie keinen wesentlichen Unterschied. „Der Jahwist kann die einfache Formel genauso gebrauchen wie der Elohist oder Hosea die erweiterte . . Es bedeutet daher eine durchaus sachgemäße Exegese, wenn im Dekalog zu dem einfachen Namen die Apposition ‚dein Gott' hinzugetreten und die auf diese Weise betonte persönliche Beziehung durch den Hinweis auf die grundlegende Offenbarung des göttlichen Wohlwollens erläutert ist" (S. 33).

Seit Luthers Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus (vgl. dazu Heintze S. 102–146 und Lau in TLZ 73 Sp. 719 ff.)[2]) wird immer von neuem der durch den Prolog über das Ganze gesetzte Gnaden- oder Heilsakzent betont, so u. a. bei Beer (Exod. S. 99), Buber (Moses[2] S. 160 f.), Eichrodt (Interpr. 11 S. 33), Horst (RGG[3]), Otto Kaiser[3]), Volz (Prophg.[2] S. 51 f.) und Vriezen (Theol. S. 231). Schön sind die Sätze, welche Kessler (VT 7 S. 15 f.

---

1) Zur Formel *'ănī jahwä* äußerte sich Zimmerli noch in Mélanges . . . Robert 1957, S. 158 f. und in Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche, 1959, S. 13. In TZ 13, 1957, S. 500 bezeichnet er den Priester als den im Heiligtum zur Lebens- bzw. Todesverkündigung legitimierten Vertreter Jahwes.

2) Vgl. auch Bornkamm (Luther . . . S. 107 ff.).

3) Der königliche Knecht, 1959, S. 32.

der Sache widmet, indem er die theozentrische und zugleich gemeinschaftsmäßige Art des Dekalogs betont. „Er ist theokratische Norm, heilige und gute Hausordnung, die Religion und Leben, Kultus und Gemeinschaft umfassend ordnet". Wegen des Prologs gehe das Erlösen dem Gesetzgeben voraus, „und der Gesetzgeber weist ausdrücklich auf den Erlöser zurück". Die gemeinschaftsmäßige Art des Dekalogs grenzt Kessler, l. c. S. 15 gegen das anthropozentrische Mißverständnis des Gesetzes ab, wie es sich im Judentum entwickelt habe. Dabei fand er den Widerspruch von Petuchowski (VT 7 S. 397 f.), der darlegt, nach jüdischer Auffassung gehe die freiwillig-freudige Annahme der Herrschaft Gottes der Verkündigung des Gesetzes voraus.

B. Die einzelnen Gebote

1. Das erste Gebot

Bei der gewöhnlichen Wiedergabe dieses Gebotes[1]) wird das hebräische *ʿal pānai* durch „neben mir" übersetzt. Das trifft im allgemeinen wohl das Richtige und man kann zur Bestätigung mit Zorell, Lexicon hebraïcum et aramaïcum Vet. Test., 1956, S. 658 auf die Stelle Num. 3, 4 hinweisen, wo der Ausdruck ohne Zweifel „neben", „zusammen mit" bedeutet. Doch ist mit Rücksicht auf den eine feindliche Nuance einschließenden Gebrauch von *ʿal pĕnē* an Stellen wie Gen. 16, 12; 25, 18; Dtn. 21, 16; Nah. 2, 2; Ps. 21, 13 zu fragen, ob die Übersetzung „neben mir" ausreichend sei. Ed. König, Das Deuteronomium, 1917, S. 86 f. hat es bestritten und „mir zum Trotz" vorgezogen, was Koehler (Dek. S. 174 und Lex. S. 767 b) übernommen hat. Auch Kessler (VT 7 S. 9) möchte übersetzen: „mir zum Trotz", „im Gegensatz zu mir". Ähnlich ist es auch bei Meek (Hebr. Or. ² 209), der folgendermaßen umschreibt, indem er den Prolog mit hinzunimmt: „Since J, Yahweh, am your God who brought you out of the land of Egypt, out of a state of slavery, there must not be to you any other gods against my face."[2])

Wegen der Stellen Gen. 16, 12 und Dtn. 21, 16 ist Albright (From Stone Age . . . S. 331 Anm. 29 zuzugeben, daß das Gebot auch umschrieben werden kann durch: „Du sollst mir nicht andere Götter vorziehen." In „Von der Steinzeit zum Christentum" S. 442 Anm. 34 zieht Albright die phönizische Präposition *ʿlt pn* heran, die im „Opfertarif von Marseille" zweifellos „außerdem", „überdies" bedeutet, was durch Friedrich, Phönizisch-punische Gram-

1) „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir".

2) Volz (Mose² S. 27 Anm. 1) sagt: „*ʿal pānai* heißt neben mir, außer mir, oder noch kräftiger: mir zum Trotz".

matik, 1951, § 252 a bestätigt wird. Das würde für das *ʿal pānai* im 1. Gebot ein „zu mir hinzu" oder auch „mir zum Nachteil" ergeben. Die letztere Übersetzung möchte von Rad (Theol. I S. 203 Anm. 28) aus dem nicht ganz eindeutigen Wortlaut bei Albright herauslesen. Sie wird auch von Pirot-Clamer geboten, die nach LXX „en dehors de moi" übersetzen und beifügen, das hebräische *ʿal pānai* wäre genau „en plus de moi". Als weitere Möglichkeit ist schließlich auch ein „mir gegenüber" zu erwägen, was Noth (ATD 5 S. 130) mit dem kultischen Hintergrund, auf den der in *ʿal pānai* begegnende Begriff des „Angesichts" hinweise, zu begründen sucht.

Von der Situation des Kultes aus gelangt Noth auch zum inhaltlichen Verständnis des Gebotes, indem er schreibt: „Wo diese Gegenwart Gottes erscheint, d. h. im ganzen Kult Israels, darf es andere Götter nicht geben; und da der Dekalog gewiß mit der Möglichkeit einer nichtkultischen Gottesverehrung nicht rechnet, so heißt das, daß für Israel andere Götter überhaupt nicht existieren dürfen" (S. 130). Mit dem Ende dieses Satzes ist nebenbei auch entschieden, daß das Gebot nicht im Sinn eines theoretischen, die Existenz anderer Götter leugnenden Monotheïsmus verstanden werden darf, daß es vielmehr auf der Ebene der sog. Monolatrie liegt, wonach das Dasein anderer Götter, die aber in Israel kein Heimatrecht haben, nicht bestritten wird. Das ist im Grunde selbstverständlich und wird auch von den meisten Forschern anerkannt[1]). Daß im Verbot des Fremdkults mit einem lebendigen (göttlichen) Gegenüber zu Jahwe gerechnet ist, tritt durch das die Vertragsbedingungen bei den Hethitern einleitende Verbot von Beziehungen mit anderen ausländischen Mächten ins Licht (vgl. oben S. 212 und Anm. 3). Will man trotzdem noch den Begriff des Monotheïsmus verwenden, so kann es sinnvoll[2]) nur so geschehen, daß mit Cazelles (Deut. S. 40) von einer „affirmation du monotheïsme en Israël" gesprochen wird; ähnlich Steinmann (Les plus anc. trad. S. 18 f.), für den Mose den Monotheïsmus der Patriarchen wiederherstellte.

Auf der anderen Seite ist der Terminus „Monolatrie" auch nicht voll befriedigend; denn – so bemerkt North (BZAW 77 S. 156) – Mose war kein theoretischer Monotheïst, aber auch kein gewöhnlicher „Monolatrist" oder „Henotheïst", und dies darum nicht, weil die Monolatrie gewöhnlich nicht bilderfeindlich ist. In dieser Richtung geht auch von Rad (Theol. I S. 203 f.), der fragt, wie das AT das Gebot selber verstanden habe und dabei erkennt, daß das Verbot des Fremdkultes im AT an drei Stellen (Ex. 20, 5; 34, 14;

---

1) So etwa Rowley in ZAW 69 S. 1 ff., Auerbach (S. 223 und 229 f.), Kessler (VT 7 S. 8 f.), Meek (Hebr. Or.² S. 204 ff.), Pirot-Clamer (S. 174 f.), Volz (Mose² S. 32).

2) Gegen Albright (Von der Steinz . . . S. 258 ff.) und Procksch (Theol. S. 82. 92, 605), wo der Begriff Monotheïsmus allzu ungeschützt verwendet wird.

Dtn. 6, 14 f.) mit dem Hinweis auf Jahwes Eifer verbunden ist. So redet von Rad im Zusammenhang mit dem 1. Gebot von Jahwes „Eiferheiligkeit". „Das also ist Jahwes Eifer, daß er für Israel der Einzige sein will, daß er nicht gesonnen ist, seinen Anspruch auf Verehrung und Liebe mit irgendeiner göttlichen Macht zu teilen. In diesem Wort vom Eifer Jahwes kommt also für Israel zweierlei zum Ausdruck: Die Zuwendung Jahwes zu ihm – es ist ja von ihr bei Hosea wie von der Leidenschaft eines Liebenden die Rede! – aber auch die Drohung für den Fall, daß sich Israel ihm nur mit geteiltem Herzen überlassen sollte" (l. c. S. 207).

Es dürfte somit deutlich sein, daß weder der Begriff Monotheïsmus noch der der Monolatrie dem Tatbestand des 1. Gebotes voll gerecht wird. Immerhin ist der letztere vorzuziehen, der aber nur dann angemessen gebraucht ist, wenn man von einer „dynamischen Monolatrie" spricht, welche den Keim des Monotheïsmus in sich hatte (so mit DLF S. 33).

(Fortsetzung folgt)

Missionswissenschaft 1953-1960

(Zur Judenfrage)

von Walter Holsten

(Fortsetzung)

Literatur: H. G. Adler: Theresienstadt 1941 bis 1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Tübingen 1955. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. XLVI und 774 S. – Ders.: Verheimlichte Wahrheit. Theresienstädter Dokumente. Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. XIV und 372 S. – S. Adler-Rudel: Ostjuden in Deutschland 1880–1940 (Schriftenreihe wissenschaftl. Abhandlungen des Leo Baeck-Institute of Jews from Germany I). Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag XII und 170 S. – Leo Baeck: Dieses Volk – Jüdische Existenz. Frankfurt/M. 1955. Europäische Verlagsanstalt. 182 S. – Ders.: Dieses Volk – Jüdische Existenz. Ein zweiter Teil. Frankfurt/M. 1957. Europäische Verlagsanstalt. 326 S. – Ders.: Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftl. Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens (Veröffentlichungen des Leo Baeck-Institute of Jews from Germany). Tübingen 1958. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. VI und 402 S. – Ders.: Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1955). Stuttgart 1958. W. Kohlhammer Verlag. 64 S. – H. U. von Balthasar: Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Köln und Olten 1958. Verlag Jakob Hegner. 130 S. – D. Baron and the Hebrew Christian Testimony to Israel. The Hebrew Christian Testimony to Israel. 189 Whitechapel Road. London 162 S. – Schalom ben-Chorin: Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels, Hamburg-Volksdorf 1956. Herbert Reich Verlag. 118 S. – Ders.: Juden und Christen (Unterwegs 12). Nachwort von Horst Dzubba. Berlin 1960. Käthe Vogt Verlag. 72 S. – Martin Buber: Christus, Chassidismus, Gnosis. Merkur VIII, 1954, S. 923–929. – Ders.: Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde. Merkur VIII, 1954, S. 1101–1114. – André Chouraqui: Les Juifs d'Afrique du Nord. Paris 1957. Presses universitaires de France, 108 Boulevard Ste. Germain, Paris 398 S. – Hermann Diem: Das Rätsel des Antisemitismus (Theologische Existenz heute N. F. 80). München 1960. Chr. Kaiser Verlag. 28 S. – Dokumente über die Behandlung der Juden durch das Dritte Reich. Düsseldorf 1958. Verlag Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland. 44 S. – François Fejtö: Les Juifs et l'Antisémitisme dans les Pays Communistes (Les documents de „Tribune Libre"). Paris 1960. Librairie Plon. 278 S. – Heinz Ganther (Hrsg): Die Juden in Deutschland. Ergänzte und verbesserte Auflage. Hamburg 1959. Gala-Verlag. 588 S.

Helmut Gollwitzer: Israel – und wir. Berlin 1958. Lettner-Verlag. 28 S. und 20 Bildtafeln. – David Ben Gurion: The Birth and Destiny of Israel. Edited and translated from the Hebrew under the supervision of Mordekai Nurock. New York 1954. Philosophical Library. XII und 540 S. – Franz Freiherr von Hammerstein: Das Messiasproblem bei Martin Buber (Studia Delitzschiana I). Stuttgart 1958. W. Kohlhammer Verlag. 120 S. – Walter Jacobsen: „Lauter Vorurteile" (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst. Heft 18). 1956. 20 S. – Gerhard Jasper: Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus (Theologische Forschung XV). Hamburg-Bergstedt 1958. Herbert Reich, Evangelischer Verlag. 149 S. – Freuet euch mit Jerusalem. Ein Gruß zu seinem 100. Geburtstag für Dr. Arnold Frank. Hrsg. von Jerusalemkirche und Diakonissenanstalt „Jerusalem". Hamburg 1959. 100 S. – Israel-Gebete zum Gebrauch bei den Stuttgarter Gottesdiensten für Judenchristen und Freunde Israels. Zusammengestellt von der Hilfsstelle Stuttgart-Feuerbach. Stuttgarter Straße 164. 8 S. – Guido Kisch: Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters. Stuttgart 1954. W. Kohlhammer Verlag. 312 S. – Heinz Kloppenburg: Ist unsere deutsche Gewissensnot schon überwunden? Hrsg. von der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Hamburg 1959. Hamburg 13, Hallerstraße 51. – Hans Köhler: Wurzeln des Antisemitismus (Schriftenreihe der Landeszentrale für Heimatdienst in Niedersachsen. Reihe A, Heft 8). 1958. 32 S. – Allgemeine deutsche Lehrerzeitung. Hrsg.: Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft im DGB. X, Nr. 9 vom 1. 5. 1958. – Adolf Leschnitzer: Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft. Heidelberg 1954. Verlag Lambert Schneider. 216 S. – F. Lovsky: Die christliche Hoffnung und das Geheimnis Israels. Ökumenische Rundschau 4, 1955. S. 66–72. – F. Majer-Leonhard: Christuszeugen aus Israel. Lebensbilder von Judenchristen. Stuttgart 1955. Evangelischer Missionsverlag. 80 S. – Paul W. Massing: Vorgeschichte des politischen Antisemitismus. Aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Felix J. Weil (Frankfurter Beiträge zur Soziologie Bd. 8). Frankfurt/M. 1959, Europäische Verlagsanstalt. VIII und 288 S. – Margarethe von Müller: Israel und Ismael. Benediktinische Monatsschrift XXXIV, 1959, S. 448–453. – Out of every Nation. A short report of the work of Church Missions to Jews 1949–1952. London WC 2, Society's House, 16 Lincoln's Inn Field. 80S. – Hendrik van Oyen: Die geistige Bedeutung des Judentums. Frankfurter Hefte 14, 1959. S. 239–245. – Léon Poliakov: L'histoire de l'Antisémitisme. Du Crist aux Juifs de Cour. Paris 1955. Calmann-Lévy, Éditeurs. Collection „Liberté de l'Esprit." 342 S. – Léon Poliakov/Josef Wulf: Das Dritte Reich und die Juden. Dokumente und Aufsätze. Berlin-Grunewald 1955. Arani-Verlags-GmbH. X und 458 S. – Eva G. Reichmann: Flucht in den Haß. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe. Frankfurt/M. o. J. Europäische Verlagsanstalt. 324 S. – Gerald Reitlinger: Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939–1945. Berlin 1956. Colloquium Verlag. XX und 698 S. – Karl-Heinrich Rengstorf: Gustav Dalmans Bedeutung für die Wissenschaft vom Judentum. Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität

Greifswald IV 1954/55. Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe 4/5 S. 373–377. – Ders.: Leo Baeck. Eine geistige Gestalt unserer Zeit. (Bremer Beiträge zur Freien Volksbildung. Heft 2). Hrsg. von der Bremer Volkshochschule 1959 zugleich von der Staatsbürgerlichen Bildungsstelle des Landes Nordrhein-Westfalen 1959. – Ruf in die Welt 6/1958 September 1958. – M. Basilea Schlink: Israel mein Volk. Darmstadt-Eberstadt 1958. Ökumenische Marienschwesternschaft. 142 S. – Dies.: Israel – Gottes Frage an uns. Darmstadt-Eberstadt 1956. Ökumenische Marienschwesternschaft. 32 S. – Dies.: Israel-Gebet. Darmstadt-Ebernstadt o. J. Ökumenische Marienschwesternschaft, 20 S. – Joseph Shmueloff: Ein Israeli über Israel. Benediktinische Monatsschrift XXXIV, 1958 S. 454–459. – Johann Jakob Stamm: Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel. Zürich/Frankfurt/M. 1957. Gotthelf-Verlag. 46 S. – Walter Steinle: Die Juden. Das Rätsel ihrer Existenz als Frage an den Menschen (Echo der Zeit Heft VII). Oldenburg (Oldenburg). Jugenddienstverlag. 56 S. – Eleonore Sterling: Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus (1815–1850). München 1956. Chr. Kaiser-Verlag. 235 S. – Walter Sulzbach: Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses. Stuttgart 1959 (Studia Delitzschiana 2). W. Kohlhammer-Verlag. 55 S. – Werkhefte katholischer Laien. München. XIII 1958 Heft 2. – Martin Wittenberg: Jüdische Existenz nach Leo Baeck. Neuendettelsau 1955. Freimund-Verlag. 34 S. –

Eine vollständige Übersicht über die gesamte, seit 1952 erschienene Literatur zum Judentum zu geben ist nicht möglich, vielleicht nicht einmal die Berücksichtigung des Wichtigsten. Andererseits ist dadurch, daß diese Übersicht als Teil einer Übersicht über die missionswissenschaftliche Literatur der letzten Jahre gegeben wird, nicht eine Beschränkung auf judenmissionarisches Schrifttum nötig geworden, nicht bloß deshalb, weil auf jüdischer wie auf christlicher Seite aus sehr verschiedenen Gründen die Meinung laut wird, an die Stelle der Mission habe das Gespräch zu treten – es wäre solcher Meinung gegenüber die Frage zu stellen, ob denn Mission und Gespräch eine echte Alternative darstellen und ob etwa einem verzerrten Begriff von Mission gehuldigt wird –, sondern weil eben eine Entscheidung für oder wider Mission oder Gespräch eine Kenntnis der äußeren und inneren Situation des Judentums und seiner fast immer von Antisemitismus begleiteten Geschichte voraussetzt.

Die äußere Situation des Judentums – die innere ist nicht unabhängig von ihr – ist durch die Untaten des Dritten Reiches bestimmt. Sie werden in einer Reihe von Veröffentlichungen von Quellen und quellenmäßig belegten Darstellungen vergegenwärtigt. Sie umfassen jenes Stück unserer Vergangenheit, das als unbewältigte Vergangenheit, die aufgearbeitet werden müsse, zu bezeichnen modern ist. Wenn man den Tatsachen gegenübergestellt wird, möchte diese Redeweise als Flucht aus der Verantwortung erscheinen. Denn

es kann nicht mit einem psychologischen Prozeß sein Bewenden haben – jene Termini gehören dem Sprachschatz und dem Wirkungsbereich der Psychiatrie an –; es handelt sich nicht um Krankheit und krankhafte Verirrung, sondern um Schuld, die nach dem Bekenntnis ruft und nur durch Vergebung „bewältigt" werden kann, also eben nicht durch menschliche Arbeit oder Aufarbeitung. Die in Frage stehenden Veröffentlichungen klagen auch den an, der an den dort berichteten Geschehnissen nicht aktiv beteiligt gewesen ist. Es stellt sich das Bewußtsein der eigenen, durch kein vernünftiges Argument wegzuleugnenden oder zu verkleinernden Mitschuld, des unmittelbaren Beteiligtseins ein, nicht nur deshalb, weil man nicht den Mut zu entschiedenem Protest gehabt hat, sondern weil vom Ende her jener zahme Antisemitismus enthüllt wird, ohne den der aktive und mörderische gar nicht hätte zur Geltung und Macht kommen können, und dessen man sich oft gar nicht bewußt war, so daß selbst manches von dem, was einst gegen den Antisemitismus der SS gesagt und geschrieben wurde, sich nunmehr selbst als antisemitisch und als Schuld erweisen kann. Ein anderes ist also Aufarbeitung und Bewältigung dieses Stückes Vergangenheit und psychische Heilung, ein anderes ist das Bekenntnis und die Vergebung der Schuld.

Am umfassendsten unterrichtet über „Das Dritte Reich und die Juden" die von Léon Poliakov und Josef Wulf herausgegebene Sammlung von „Dokumenten und Aufsätzen", die in 5 Kapitel (Raub und Plünderung; Ausrotten, Ausrotten; Zeugenaussagen; Hitleriana; Solidarität und Hilfe) gegliedert ist. Vorangestellt ist außer einer Einleitung der beiden Herausgeber Theodor Heuß' Rede zur Weihe eines Mahnmals für die Opfer des Konzentrationslagers Bergen-Belsen vom 30. Nov. 1952. Die Dokumente stammen größtenteils aus den Archiven des Dritten Reiches selbst. Es wird in ihnen die praktisch zwecklose bzw. selbstzweckliche „methodische Verneinung" des Lebens deutlich, in deren Dienst Energie, Kapital und Technik gestellt wurden und die im wesentlichen aus einer mystisch-religiösen Vorstellung, dem pseudoreligiösen Wahn zu erklären ist, daß das böse Prinzip, von den Juden dargestellt, bekämpft werden müsse durch das gute Prinzip, „verkörpert im blonden blauäugigen Menschen" (S. 92). Manche Absurditäten, zu denen dieser Wahn gelangt, könnten erheiternd wirken, wenn nicht die ungeheure Fülle der Grausamkeiten jedes Lachen ersticken würde. Eine knappe Auswahl der wichtigsten „*Dokumente* über die Behandlung der Juden durch das Dritte Reich" erschien aus Anlaß der 20. Wiederkehr des 9. Nov. 1938 mit Geleitwort von Karl Marx als sehr gut brauchbarer „Leitfaden für die verantwortlichen Politiker, Wissenschaftler und vor allem für die Jugend". Eine sorgfältige Darstellung von Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939–1945 ist Gerald Reitlingers Werk „Die Endlösung", in dem sowohl das Bild der in der Ausrottung der Juden führenden Männer und ihr Mit- und

Widereinander herausgearbeitet wie auch ihr Erfolg oder Mißerfolg in den einzelnen Ländern Europas auf Grund von Dokumenten und Beweisstücken aus den Nürnberger Prozessen, Memoirenwerken von Nichtjuden, Berichten von Überlebenden und Beweismaterial aus anderen Prozessen erregend beschrieben wird. Angefügt sind eine statistische Zusammenfassung und eine Zeittafel der Endlösung, Bibliographie, Quellenverzeichnis und eine Übersicht über „das Schicksal einiger der für die Endlösung Verantwortlichen", in der einige Namen stehen, die es deutlich machen, daß jeder mitschuldig ist, der nicht von Anfang an entschiedenen Widerstand geleistet hat. Eine Monographie über eine Teilerscheinung dieses grausigen Geschehens liegt in H. G. Adlers großer, mit minutiöser Exaktheit durchgeführter Zeichnung des „Antlitzes einer Zwangsgemeinschaft", „Theresienstadt 1941–1945" vor, die durch einen Band von Dokumenten unter dem Titel „Verheimlichte Wahrheit" ergänzt wird. Erschütternd an diesem Werk ist nicht nur der Sadismus der SS, sondern auch deren Wirkung auf die innere Haltung dieser jüdischen Zwangsgemeinschaft und auch deren immer wieder hervortretende Unfähigkeit, der mancherlei Kunde von der doch ganz in der Nähe geschehenden totalen Vernichtung des Judentums und den Endlösungsplänen Glauben zu schenken.

Problem und Tatsache des Antisemitismus ist mit dem Untergang des Nationalsozialismus nicht verschwunden. Das zeigt z. B. F. Fejtös Untersuchung über die Juden und den Antisemitismus in den kommunistischen Ländern („Les Juifs et l'Antisémitisme dans les Pays Communistes"), in der den größten Raum der zweite Teil einnimmt, der eine beträchtliche Zahl sehr instruktiver Dokumente aus dem Bereich der Sowjetunion und der Volksdemokratien enthält. Die Untersuchung zeigt, daß im kommunistischen Machtbereich zwar kein theoretischer Antisemitismus zugelassen ist, daß aber dieser Bereich sehr wohl Judenverfolgung in mancherlei Gestalt kennt, von der selbst die prominentesten Vertreter eines militanten Kommunismus betroffen werden. Der Vf. sieht die messianischen Hoffnungen des Sozialismus bitter enttäuscht, daß seine Herrschaft und die Vernichtung des Kapitalismus „automatisch eine gerechte und definitive Lösung aller nationalen und rassischen Probleme" einschließlich des jüdischen bringen werde. Er sieht den Antisemitismus, auch den kommunistischen, in der Verweigerung der Achtung vor der menschlichen Person begründet. Die Feindschaft gegen die Juden entsteht dort teils im Zusammenhang mit der antireligiösen Propaganda, sofern die Juden noch nicht völlig assimiliert sind, teils wegen ihrer internationalen Verflechtungen, die dem kommunistischen Nationalismus unerträglich sind, teils auf Grund vermeintlicher oder wirklicher zionistischer Neigungen, die mit dem Ringen der Sowjetunion um Einfluß in der arabischen Welt unverträglich sind. Von besonderem Interesse ist das Kapitel über

Die Juden in Ungarn und die völlige Freiheit des Aufstandes von 1956 von jeglichem Antisemitismus. Der Schlußteil „Perspectives" sieht – in der Hoffnung auf Überwindung der Kinderkrankheiten des Kommunismus und seine Liberalisierung – die Lösung der jüdischen Frage, die das Gebiet der Soziologie wie der Politik transzendiert, in einer völligen Assimilation ohne Verleugnung des jüdischen Ursprungs und der bleibenden jüdischen Sendung, einer Assimilation analog der Assimilation der französischen Hugenotten in Ungarn.

Wenn S. Adler-Rudels Buch über „Ostjuden in Deutschland 1880 bis 1940" auch keineswegs den Antisemitismus zum Gegenstand hat und wenn den wesentlichen Raum hier die Zeit vor dem Dritten Reich beansprucht, so kündigt sich dessen Antisemitismus doch in jener Periode bereits deutlich an. Es geht um die Ostjuden in Deutschland vor, in und nach dem Ersten Weltkrieg, um die Versuche zu ihrer dauernden Eingliederung und den Weg von der Fürsorge zur Sozialpolitik, so daß die Darstellung eine Geschichte der Organisationen wird, die die Ostjuden in Deutschland betreuten. Dabei wird das oft sehr gespannte Verhältnis deutlich, in dem die deutschen Juden zu den Ostjuden standen, die zeitweilige Unwilligkeit der deutschen Juden, sie aufzunehmen, die um so stärker war, je stärker sie die Assimilation vertraten. Die Wandlung in diesem Verhältnis wird durch den ersten Weltkrieg geschaffen, in dem weite jüdische Kreise Deutschlands „in ihrem patriotischen Bestreben, die Sache der Zentralmächte im Kriege zu fördern, ihre Liebe zu den Juden im Osten" (S. 35) entdeckten und jüdisches Bewußtsein entsteht, während andererseits Vorformen der späteren nationalsozialistischen Behandlung der Juden und der Konzentrationslager sichtbar wurden. Angefügt sind der Darstellung drei wesentliche Dokumente und statistische Tabellen. Die Lage des Judentums in Deutschland in der Zeit nach dem Ende des Dritten Reiches behandelt in einer großen Zahl von Beiträgen verschiedener Verfasser der von Heinz Ganther in zweiter ergänzter und verbesserter Auflage herausgegebene Almanach „Die Juden in Deutschland". Er reicht von Cecil Roths weit ausgreifendem Aufsatz „Der jüdische Beitrag zu Kultur und Zivilisation" (fragwürdig sind darin „das von den Propheten gelehrte Vertrauen in die Rationalität des Universums", auf das die Triumphe der heutigen modernen Forschung zurückgeführt werden, und der allwöchentliche Ruhetag als einer der größten hygienischen Gedanken der Menschheit), Darstellungen der Vertreibung der Juden und der Auslandshilfe für die Überlebenden bis zu dem Anhang über alle jüdischen Organisationen in Deutschland einschließlich der rassisch verfolgten Nichtjuden, der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der Liga für Menschenrechte und der umfangreichen Chronik wissenswerter Ereignisse. Als die wichtigsten erscheinen eine Reihe von Beiträgen, die den „Wiederbeginn in Deutschland" behandeln. Franz Böhms Beitrag „Der Antisemitismus und die Deutschen"

prägt ein, daß an antisemitischen Exzessen einiger weniger „die Millionen vo
Deutschen schuld sind, die, ohne Gräber zu schänden, irgendeiner Form vo
Antisemitismus huldigen oder nicht den Mut haben, gegen den Antisemiti
mus entschieden aufzutreten. Diese Millionen sind sozusagen die geheime
Auftraggeber der Gräberschänder" (S. 196). Hans-Joachim Schoeps' Gedan
ken über „Jüdischer Glaube und jüdisches Gesetz heute" gehen von eine
skeptischen Beurteilung der Situation des deutschen Judentums aus, desse
Gemeinden „großen Altersheimen zu vergleichen" sind und zu Repräser
tanten meist Männer haben, die in Mischehen leben und vor die Frage gestell
sind, ob sie „an ihre eigene Zukunft glauben oder nicht" (S. 213). Die innere
Situation sieht Schoeps als „postjüdisch" in dem Sinne an, daß in der Wirk
lichkeit unserer Tage „jüdische Erfahrungen unmittelbar gar nicht mehr ge
macht werden können", und „Verwirklichung des Gesetzes" erscheint ihr
nur noch von einer durch alle Zweifel hindurchgegangenen postskeptische
Glaubenshaltung her möglich" (S. 228). Schoeps geht von der durch di
Emanzipation als das entscheidende Ereignis jüdischer Glaubensgeschicht
geschaffenen inneren Lage und Problematik aus und steht vor der Frage
„was übrig bleibt". Aber die Reduktion, die er vollzieht, will er nicht al
Assimilation verstanden wissen, in der durch die Geschichte belegten Ein
sicht, „daß ein Israel, das von sich selber fort will, das nicht unter dem Gesetz
der Sonderung stehen will, von der Welt gewaltsam ausgesondert, ja gezwun
gen wird, Israel zu sein" (S. 223). Gleichwohl ist zu fragen, ob nicht doch
Assimilation an christliches Denken vorliegt, wenn ganz analoge Frage
wesentlich werden wie in der evangelischen Theologie, wenn Schoeps einer
seits im Rekurs auf den biblischen Bericht „das objektiv-geschichtliche Fak
tum des Bundes" und der „auch ungewollten Teilhabe" des Juden am Bund
aufgedeckt sieht, und es ihm dann andererseits darauf ankommt, daß „de
die biblischen Schriften Lesende das dort verzeichnete Gesetz nicht nur al
Weisung an die Wüstengeneration . . ., sondern gleichzeitig als Gottes Weisung
an sich selbst erführe, als Anrede also, auf die er mit seinem Leben antworten
soll" (S. 225). Indem es gilt, „die Offenbarung zu verstehen durch die Gesetz
gebung hindurch" (S. 226), kann es sich nicht mehr um Übernahme von
Vätergesetzen „nur auf Treu und Glauben hin" handeln, sondern um Verwirk
lichung dessen, was wir mit der Existenz erfahren, „was je nach der Wahr
haftigkeit des Einzelnen getragen und soviel immer mit lebendigem Glauben
getan werden kann" (S. 230). Wenn Schoeps sich erheblicher Abweichun
gen von landläufigen jüdischen Anschauungen bewußt ist, so ist das in H
Nothmanns Urteil über „Die religiöse Situation im Nachkriegsdeutschland"
nicht weniger der Fall, jedoch von einer völlig anderen Position her. Noth
mann beklagt, daß das Judentum im Nachkriegsdeutschland zwar „mit Fra
gen der Wiedergutmachung, der Bekämpfung des Antisemitismus, der poli

ischen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Staates Israel" lebhaft beschäf-
igt ist, daß es aber als Religionsgemeinschaft nur" eine untergeordnete Rolle"
pielt, daß selbst der spärliche Religionsunterricht zumeist mit Israel-Kunde
nd Geschichte gefüllt ist, daß „die religiösen Bindungen hinter den sozialen
urücktreten" (S. 231). Als Hauptträger des jüdisch-religiösen Lebens gilt
am das ostjüdische Element, in dem allein auch im wesentlichen Talmud-
tudium getrieben und die Kinder in Bibel und Talmud unterrichtet werden.

Die innere Situation des Judentums wird noch deutlicher durch die Stimmen
führender jüdischer Denker, die freilich nicht den Anspruch erheben können,
das Judentum zu repräsentieren. Zu einem Teil in Theresienstadt entstanden
st Leo Baecks Buch „Dieses Volk – Jüdische Existenz". In meisterhafter,
ast hymnischer Sprache wird hier das Judentum in vier Kapiteln (der Bund,
er Auszug, die Offenbarung, Wüste und Boden) dargestellt. Dabei wird zwar
ie Eigenart Israels ganz stark herausgekehrt, aber immer in seiner Bedeu-
ung für und seiner Bezogenheit auf die ganze Menschheit. Wenn auf der einen
Seite die Erschaffung des Menschen als „das große Experiment Gottes"
ezeichnet wird, „der Versuch, der unternommen ward, damit das große
Vertrauen beginne", so wird auf der anderen Seite in der Erwählung Israels
er Sinn gefunden, „gleichsam das Experiment Gottes zu sein" (S. 180). Ein
Volk vor Gott soll Israel sein, aber „wie es sich ohne Gott nie denken darf
noch kann, so auch nicht ohne die ganze Menschheit" (S. 17). Faktisch hat
er Bund mit der Welt und der Menschheit am Anfang bestanden, erfahrungs-
mäßig der mit Israel. „An sich selbst hat dieses Volk den Sinn des Menschen-
ums und des Weltalls erlebt" (S. 25). Israels Trennung von den Völkern ist
mmer um der Menschheit willen geschehen. Denn „umso stärker ergreift der
Mensch die Einheit, je sicherer er seines Eigentümlichen ist" (S. 50); ja, „das
Recht zum eigenen Anderssein legitimiert sich in dem Empfinden für das
Recht eines jeden anderen" (S. 64). Diese starke Bezogenheit Israels auf die
Menschheit ist nun aber nicht im Sinne jenes ethischen Monotheismus ge-
meint, den der Liberalismus älterer Prägung vertrat; Baeck glaubt sich von
ihm dadurch geschieden, daß er den Monotheismus theozentrisch versteht,
Gott als den Mittelpunkt alles dessen, was ist, und alles dessen, was sein soll.
Dennoch aber ist an diesem Monotheismus wesentlich die Einheit der Moral,
die er begründet. „Alles, was dem Menschen gegeben ist, wird damit zum
Gebote" (S. 14). Darum ist Offenbarung „in ihrem Ersten und Entscheiden-
dem Offenbarung vom Gebote" (S. 100) und eben darum Offenbarung der
Gnade (S. 103). Es geht um das Entweder-Oder des „du sollst" des Gebotes
und des „du mußt" des Schicksals (S. 47). Darum wird „die Frömmigkeit
eine Entschlossenheit zum Unmittelbaren" (S. 108) unter Verzicht auf alles
Vermittelnde. Judentum ist deshalb nicht zur Konfession geworden, sondern
ist „Bereitschaft für Gott" (S. 131). Darum ist der Fortfall von Opferdienst

und Priestertum wesensnotwendig gewesen, wenn auch die zweimalige Zerstörung des Tempels der äußere Anlaß war (S. 143). Darum auch gibt es kein „Spekulation vom Jenseits" (S. 171), und „das Messianische wurde nicht zu Utopie, da es auch in der Stunde schon beginnen sollte" (S. 167). Israel ist mit seinem Anderssein am Ziel und Ende, wenn „alle anders geworden sind" wenn „Einheit vor Gott zu menschlicher Wirklichkeit geworden ist" (S. 72). Weil alles Vermittelnde wegfällt, sind beide, das Volk und sein Gesalbter, sein Messias, „der Knecht dessen, der ist" (S. 86). Als die besondere Gemeinschaftsform des Volkes sieht Baeck die Gemeinde, die „Existenzform der religiösen Demokratie" (S. 91), eine „Demokratie von Aristokraten" (S. 110). Denn durch das Gebot wird nach Baecks richtiger Einsicht Masse wie Individuum unmöglich; es macht den Menschen zur verantwortlichen Person und macht es ihm möglich, in allen Situationen Subjekt der Geschichte zu bleiben und nicht zum Objekt zu werden. Ob dies für das Judentum aller Zeiten gelten kann, muß fraglich erscheinen, und es ist weiter zu fragen, ob wirklich die Eigenart Israels hier genuin zum Ausdruck kommt. Denn es wird nicht immer ganz klar, ob es sich bei Baeck um den Einen oder das Eine handelt, um das Sein oder das Ich oder ob beides miteinander gelten soll, so deutlich auf der anderen Seite der „Gott des Glaubens" zum „Gott des Systems" in Gegensatz gestellt wird (S. 114). Ebenso kommt zwar sehr klar zum Ausdruck, daß von dem Wesen des Judentums das Dogma ausgeschlossen ist, dennoch aber werden „das Gebot und die Poesie" als die beiden Kräfte bezeichnet, „die gemeinsam für die Offenbarung den menschlichen Ausdruck bereiteten" (S. 83). Baeck hat das gleiche Thema wenige Jahre später noch einmal behandelt, diesmal in einem Überblick über die Geschichte bis zur Gründung des Staates Israel, als eine Beschreibung des Weges. Dieser Überblick ist bestrebt, die Einheit aller Gegensätze zu zeigen, die in der Geschichte sich finden, der Gegensätze zwischen den verschiedenen Lehrern, zwischen Aschkenasim und Sephardim, die je in ihrem verschiedenen Wesen eindrucksvoll charakterisiert werden, und zwischen den sehr verschiedenen Gestalten und Richtungen des neuzeitlichen Judentums; er ist mehr von systematischem als historischem Interesse bestimmt. Die Geschichte ist nach Jahrtausenden gegliedert, von denen jedes dem Volke seine besondere Aufgabe stellt, das erste, für den einen Gott gegen die Götter, das zweite, für den einen Weg entgegen den vielen Wegen, das dritte, für das eine Reich oberhalb der Reiche gegen die Reiche und das vierte, für die eine Hoffnung gegenüber den vielen Hoffnungen einzustehen. So stark nun in all den Jahrtausenden die Entscheidung für den einen Gott, den einen Weg, das eine Reich und die eine Hoffnung herausgestellt wird, so ist wiederum, wie im ersten Buch, diese Exklusivität im Prinzip erschüttert, wenn „die Offenbarung des Ewigen" als „die tiefste aller Genialitäten" (S. 15) bezeichnet werden kann, und etwa das Messia-

lische als ein „wissender Dienst an der Idee, an der Verheißung" (S. 65) ver-
standen wird. Und es scheint durchaus nicht Israel von den Völkern unter-
schieden zu werden, wenn von der „Richtung" die Rede ist, in der mehr als
in anderem sich Menschen und Völker unterscheiden, und „Menschen und
Völker und Zeiten der Wiedergeburt" von „Menschen und Völkern und Zeiten
der Wiederholung" unterscheiden werden. Es entspricht dieser Haltung,
wenn der Satan gedeutet wird als „die poetische Personifikation und Proji-
zierung seelischer Unzulänglichkeit und Unfähigkeit, zu sehen und zu begrei-
fen" (S. 37), wenn auch die Abwehr des Parsismus beteiligt ist. Die ganze
Geschichte der Judenheit in all ihren verschiedenen Epochen und ihren sehr
verschiedenen Gestalten einschließlich Spinoza, Marx und Herzl sieht Baeck
im Zeichen der Wiedergeburt, die ein immer wieder neues Hervorbrechen der
alten Kraft der Offenbarung (S. 18), Frucht aus der Wurzel der Offenbarung
und Zeugnis von der Offenbarung ist, „die Kraft, durch die das Gewordene
zu einem Werdenden wird" (S. 178). Werden hier disparateste Erscheinungen
zur Einheit zusammengebracht, so wird auf der anderen Seit klare Stellung
gegen den Parsismus bezogen, gegen die „erste Versuchung, die in dem Wissen
um eine Ähnlichkeit, um die gemeinsamen Züge berücken will" (S. 43), gegen
den „kosmischen Dualismus, der den Sieg des Lichtes, des Guten ohne das
entscheidende Ringen und Leiden der Menschenseelen verkündete", und
gegen die „Mysterienlehre vom Erlösenden, die das Ziel ohne den Weg ver-
hieß" (S. 52), mit der auch die Verkündigung der Kirche gemeint sein dürfte.
Doch steht ihm an der Kirche im Vordergrund die Tatsache, die er selbst als
Tragik bezeichnet, sie selbst als Schuld wird bekennen müssen, daß sie „mit
dem inneren Reichtum ihrer Welt, mit der Tiefe und Fülle ihrer Frömmigkeit
diesem Volk (dem jüdischen) zumeist, ja fast immer nur als Imperium gegen-
überstand" (S. 145) in dem sie „die Macht schlechthin" darstellte und die
Juden „die Ausnahmen schlechthin" (S. 143). Der Reformation – Baecks
Charakteristik der (lutherischen) Reformation und des Kalvinismus, der ihm
näher steht, ist freilich fragwürdig – kommt entscheidende Bedeutung da-
durch zu, daß die Juden nicht mehr schlechthin die Ausnahmen sind, weil nicht
mehr die einzigen Ungläubigen. Der Staat Israel andererseits als eine „Mög-
lichkeit, auf besonderem Boden schöpferisch zu werden" (S. 303), wird, von
außen bedroht, vor der inneren Bedrohung, einem „Hinderer", der die Moral
verneint, dem Satan der „Staatsraison" gewarnt, weil er nur als Staat des
„Bundes", des Gottesgebotes sein Recht hat, nicht aber unter dem Regime
des Nutzens. Denn „dieses Volk darf nie auf sich selbst nur blicken" und kann
nur leben, „wenn es . . . an sich um der Menschheit willen und an der Mensch-
heit um seiner selbst willen festhält" (S. 306). Dieser Zusammenhang von
Israel und der Menschheit hat zur Kehrseite, daß beide unter dem Gericht
Gottes wegen der Sünde stehen, für die Israel der Versöhnung bedarf, und

um deretwillen jedes Volk – das deutsche ist von dieser Frage besonders ge
troffen, obschon es nicht genannt wird – gefragt wird: „Was hast du an mei
nem Volke, diesem jüdischem Volke getan?" Es ist zu begrüßen, daß die 193
veröffentlichte, aber sofort beschlagnahmte Sammlung von Aufsätzen Baeck
unter dem Titel „Aus drei Jahrtausenden" wieder herausgegeben wurde, wei
wir hier seine Gesamtkonzeption in Einzeluntersuchungen bewährt finden
Ein Referat über jeden einzelnen der Beiträge ist nicht möglich; besonder
hervorgehoben zu werden verdient jedoch der umfangreichste über „Roman
tische Religion". Klassische und romantische Religion werden hier als Gegen
sätze einander gegenübergestellt, die erstere vertreten durch das Judentum
die zweite durch das Christentum. Ihrer beider Wesen wird in bestechender
Formulierungen entfaltet, ohne daß diese immer zutreffend sein müßten. E
kommt bei Baeck selbst zum Ausdruck, daß hier systematische Begriffe de
Wirklichkeit widersprechen. Denn die Evangelien werden als unromantisch
jüdisch und als außerhalb des Christlichen stehend bezeichnet, und christ
licher Bekehrungsdrang, sofern er nicht mit Macht und Zwang verbunden ist
wird als Fortleben eines jüdischen Elementes verstanden. Die Vertrete
genuin romantischer Religion sind für Baeck Paulus und Luther, währen
der Kalvinismus dem Judentum näher steht. Reines Christentum, Christen
tum ohne Judentum ist ihm Gnostik (S. 89). Andererseits aber haben, wie de
Aufsatz „Judentum in der Kirche" zeigt, die jüdischen Ideen „ihre eigent
liche Geschichte außerhalb des Judentums" (S. 122), in der Kirche, so daß
selbst von Paulus gilt, „daß er mit seinen Glaubensgedanken zwar aus den
Judentum hinausgegangen war, daß er mit seinem Menschlichen aber . .
nach wie vor der Jude blieb, dem Judentum lebte" (S. 130). Durch den
Kampf zwischen dem „reinen" Paulinismus und dem jüdischen Element is
die innere Geschichte der Kirche bestimmt. In seinen Franz-Delitzsch-Vor
lesungen 1955 „Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig" zeichne
Baeck anschaulich „Typen jüdischen Selbstverständnisses in den letzten bei
den Jahrhunderten", nämlich Moses Mendelssohn, Moses Heß, Walthe
Rathenau und Franz Rosenzweig, freilich nicht ganz ohne Wiederholunge
und Weitschweifigkeit. Leo Baecks geistige Gestalt hat in knapper Form und
spürbarer Verehrung K. H. Rengstorf gezeichnet in seinem Vortrag „Leo
Baeck, eine geistige Gestalt unserer Zeit". Zu seiner Gedankenwelt nimmt
kritisch Stellung M. Wittenbergs Studie „Jüdische Existenz nach Leo Baeck"
in der er Fragen herausstellt, die durch Baecks Gedanken an den christliche
Theologen gestellt sind, und andererseits die Frage stellt, „ob Baeck wirklich
das vollständig und vollmächtig . . . dargestellt habe, was das alttestament
liche Erbe des Judentums, ja: was spezifisch jüdisches Eigentum ist" (S. 23).

Es ist ziemlich willkürlich, wenn hier aus Martin Bubers reichem Schrift
tum nur auf zwei kürzere Aufsätze hingewiesen wird; sie bringen jedoch

enso deutlich wie die anderen Veröffentlichungen Bubers Anliegen und
undgedanken zum Ausdruck. In seinem Aufsatz „Christus, Chassidismus,
nosis", einer Erwiderung auf Rudolf Pannwitz' Aufsatz „Der Chassidis-
us", stellt Buber einander gegenüber die Devotio und die Gnosis. Gnosis
deutet ihm „ein wisserisches Verhältnis zum Divinum, wisserisch vermöge
ner anscheinend nie wankenden Sicherheit, im Selbst die zulängliche Divini-
t zu besitzen"; Devotio, „Angelobung" bedeutet ihm den „uneingeschränk-
n, mit dem Leben der sterblichen Stunden geübten Dienst an dem als Gegen-
ber und immer wieder als Gegenüber vergegenwärtigten Divinum" (S. 924),
ne daß der so Dienende im entferntesten Anspruch auf Divinität erhöbe. Im
egensatz zur Gnosis, der „Großmacht in der Geschichte des Menschen-
istes" (S. 925), der auch das Christentum zuzurechnen ist, sind Judentum
d Jesus der Devotio hingegeben, von der die Geschichte nicht viel Auf-
bens macht und deren Höhepunkt das Martyrium ist. Analog ist die Ent-
gensetzung von Prophetie und Apokalyptik, die Buber in seinem Aufsatz
Prophetie, Apokalyptik und geschichtliche Stunde" vornimmt. In der
ophetie sieht er mit dem „dialogischen Verhältnis" zwischen Gottheit und
enschheit ernst gemacht, „darin auf die Wesensumkehr das Erbarmen ant-
orten kann" (S. 1105); hier ist die Möglichkeit und der Aufruf zu wirklicher
ntscheidung gegeben. In der Apokalyptik dagegen, einer Zerfallserscheinung,
t die Zukunft „im Himmel schon gleichsam vorhanden" (S. 1109); für sie
bt es weder die Möglichkeit „einer Wendung des historischen Geschicks"
ch die wirkliche Umkehr eines echten, freien Du als die Zukunft entschei-
nd. Bubers fortgesetztes Gespräch mit dem Christentum wird von Hans
rs von Balthasar in seinem Buch „Einsame Zwiesprache" aufgenommen.
althasar bemüht sich um ein neues, positives Verhältnis des katholischen
hristen zum Judentum, um die „Kommunikation zwischen dem jüdischen
d dem christlichen Glaubensverständnis" (S. 26) im Hören auf den Römer-
ief und im Hören auf Martin Buber. Im Gespräch mit Buber, den man bei
lem Respekt vor seinem Geiste dennoch nicht wie Balthasar „den Theore-
ker und ‚Theologen' des heutigen Judentums" (S. 11) nennen kann, mit der
n Buber vertretenen Gestalt des Judentums sucht er die Fremdheit zwi-
hen Kirche und Judentum aus der Einsicht zu überwinden, daß es kein
hristentum geben kann, „das nicht apriorisch und innerlich in einer wesent-
hen ‚Fühlung' mit dem ‚heiligen Stamm' steht, wie der Zweig mit der Wur-
el" (S. 26). Er fordert von der Kirche die Bereitschaft, „vom lebendigen
uden etwas Lebendiges . . ., etwas Heilsames, vielleicht höchst Notwendiges
zu vernehmen" (S. 17), und das Bewußtsein, daß ihr, die zwar Israels Schriften
esitzt, doch Israels Herzen fehlen, denen allein gewisse Seiten Christi von
nen her zugänglich sind. In diesem Bewußtsein sucht Balthasar selbst Bu-
er zu hören, bei dem er von der „Stimme des Ursprungs" her „das Prinzip

des Prophetischen" und „das Prinzip des Sakramentalen" vernimmt und dann „Israel und die Völker" und „Israels Sendung" begreift. Er glaubt aus dem Zeugnis Bubers den „Glauben Abrahams mit der Stimme des Ursprungs" (S. 25) trotz seiner Abhängigkeit von Simmelscher Lebensphilosophie und Zionismus zu hören und sieht „das Judentum, wie er (Buber) es begreift, und Christentum, wie die katholische Kirche es deutet und darstellt, zusammenstehen als die beiden letzten Zeugen absoluten Auftrags von Gott her in der Welt" (S. 76). Er sucht aber Buber zu zeigen, daß er die im Judentum „von Anfang an bestehende und immer klarere Christusförmigkeit" (S. 29), die „formale Christologie", die das Wesen Israels ausmacht, den „Verheißungscharakter der ganzen Struktur Israels" (S. 83) übersehen und das Prophetische als „in sich ruhenden Prophetismus", nicht als das „auf die Erfüllung Christi hin" (S. 82) Transzendierende und diese Erfüllung selbst nicht gesehen hat und daß die Überwindung der Urdistanz von Gott und Geschöpf an keiner anderen Stelle geschehen kann als „an der von Gott selber gewiesenen: an der Stelle der hypostatischen Union" (S. 123), der wahren Schechina. So sieht Balthasar größte Einheit zwischen Altem und Neuem Bund, die in der Einheit Jesu Christi gipfelt und deren Zerreißung sich für beide tödlich auswirkt, denn „Christentum ohne Alten Bund wird sofort zur Gnosis, zum Marcionismus, zur Hitlerei. Der Alte Bund ohne Kirche wird sofort dämonisch und ebenfalls gnostisch". Israel erhält seine positive Rolle im Reich Gottes in dem Maße, als es „seine Absolutismen sänftigt und sich in Christus erlöst sein läßt" (S. 116). Zu fragen ist, ob mit Recht die evangelische Kirche ein wenig verächtlich beiseite gelassen werden durfte; weiterer Diskussion bedarf das Verhältnis von AT und NT, und mindestens mißverständlich ist die Aussage über den Alten Bund ohne Kirche anzusehen. Einer speziellen Frage ist Franz Freiherr von Hammersteins Untersuchung über „Das Messiasproblem bei Martin Buber" gewidmet, die freilich mit Recht das Messiasproblem in den Zusammenhang des gesamten Denkens Bubers, seiner Theologie und Philosophie, hineinzustellen versucht, insbesondere auch Bubers persönliche messianische Erwartung im Zusammenhang mit seiner Anthropologie versteht. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn Hammerstein nicht bewußt darauf verzichtet hätte, die historische Entwicklung des messianischen Denkens bei Buber darzustellen. Bezüglich der altjüdischen Literatur, deren Einfluß auf Bubers messianische Gedanken der Vf. untersucht, hätte man sich einige Belege anstatt des Verweises auf Sekundärliteratur gewünscht. Besonders beachtlich ist die – auch an Buber, der Jesus unter die Automessianisten einreiht, gerichtete – Frage: „Sollte auch der Zionismus ein automessianistisches Werk sein?". Die Studie zeigt in klarer Übersicht Verwandtschaft und Gegensätze zwischen Bubers messianischen Vorstellungen und den christlichen Vorstellungen vom wiederkommenden Christus. Zu fragen ist dagegen,

ob die Entgegensetzung von Wahrheit und Wirklichkeit legitim ist („Buber hat den Blick mehr auf die Wirklichkeit gerichtet, für den Christen steht die Wahrheit im Zentrum", S. 86), und ob nicht – in einer gewissen Spannung zu dieser Entgegensetzung – eine vorschnelle Einheit proklamiert wird: „Gelebte Wirklichkeit und geglaubte Wahrheit müssen zu der Einheit des Lebens verschmelzen".

Einen Dialog besonderer Art führt Schalom Ben-Chorin mit den Christen, ausführlicher in seinem Buch „Die Antwort des Jona" (von mir besprochen in „Verkündigung und Forschung" 1957, S. 20 f.), jetzt knapper in dem „Unterwegs"-Bändchen „Juden und Christen" mit zwei Beiträgen: „Das jüdisch-christliche Gespräch der Gegenwart" und „Die Christusfrage an den Juden", und einem Vorwort, in dem er einerseits Judenmission unmißverständlich ablehnt, weil sie den Juden aus seiner angeborenen Gemeinschaft herausreißt und „in die Fremde einer ihm ganz und gar wesensfremden Kirche" treibt, „die ihn nicht zu rezipieren vermag", andererseits aber dem Christen das Recht zuspricht, das Evangelium von Jesus Christus zu bezeugen, wie er für den Juden das Recht beansprucht, „sich als Zeuge Gottes inmitten dieser für ihn so ganz und gar unerlösten Welt zu behaupten" (S. 4). Ausgangspunkt für die Frage des Judentums an die Christen und vor allem die Frage des Christentums an die Juden ist ihm die Act. 5, 34–40 erzählte Begebenheit und in ihr die Gestalt des Gamaliel und Ausgangspunkt ist ebenso, im Sinne Gamaliels, die geschichtliche Tatsache, daß das „Siegel Jesu" „aus dem Antlitz der Menschheit nicht mehr fortzudenken ist" (S. 10). Der erste Beitrag, der vor allem einen knappen Überblick über christlich-jüdische Gespräche in der Geschichte gibt, endet mit einer interessanten Herausstellung der „bleibenden Thematik". Im zweiten Beitrag wird wider alle Versuche der Bagatellisierung des Evangeliums von Jesus Christus, die er als Blasphemie ansieht und deren „raffinierteste Form" er in der Historisierung des Problems findet, der Jude mit unerbittlichem Ernst durch dies Evangelium vor die Entscheidung des Glaubens gestellt, weil „das Scheitern Jesu in der Geschichte ... von ganz anderer Art ... als das Scheitern eines Barkochba oder Sabatai Zewi" (S. 33) ist, weil Gott mit Jesus von Nazareth etwas vorhatte (S. 35). Die Christusfrage sieht Schalom Ben-Chorin freilich nicht durch das „Christuszeugnis des AT" gestellt, von dem der Jude ganz unberührt bleiben wird, sondern durch die Geschichte als Gottesurteil eben im Sinne des Gamaliel. Die Existenz der Kirche wird als die ständige Frage an das Judentum gewertet: „Glaubst du, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias Israels und der Heiland der Welt ist?" (S. 43). Obwohl durch Ben-Chorin von der Synagoge das Bekenntnis gefordert wird, „daß die Kirche ‚von Gott' ist", nämlich „die Schule der Völker und die Versuchung Israels" (S. 48), wird auf jene Frage ein klares Nein gegeben. Trotz dieses Nein sieht er ein Gemeinsames in

Judentum und Christentum, die Erwartung des Reiches Gottes. Aber gerade aus dieser Erwartung des Reiches Gottes weist er den personhaften Messias als letztlich unjüdische Idee hinaus. „Der Messias kann nicht ohne das Reich, wohl aber das Reich ohne Messias gedacht werden" (S. 59). Befindet er sich damit im Gegensatz zu Maimonides, aber in Übereinstimmung mit dem Liberalismus, so versteht er im Gegensatz zu letzterem dennoch das Reich Gottes nicht als Ergebnis menschlicher Entwicklung, sondern als göttliches Geschichtswunder. Zwar gilt es immer wieder, „inmitten des Reiches der Sünde am Reich Gottes zu bauen" (S. 64), aber die Vollendung kann nur durch die von Gott geschenkte „totale Wandlung des Menschenherzens" kommen, weil das Reich Gottes das Reich des neuen Herzens ist, für das das „du sollst" in das „ich kann" und das „du sollst nicht" in das „ich kann es gar nicht" (S. 62) verwandelt ist. Schalom Ben-Chorins Verdienst ist es, das jüdisch-christliche Verhältnis von liberalistischem Nebel befreit und ins klare Licht der Entscheidung gerückt zu haben. Es ist zwar wesentlich die Stimme eines Politikers, die wir in David Ben Gurions unter dem Titel „Rebirth and Destiny of Israel" herausgegebenen und übersetzten Aufsätzen und Ansprachen aus den Jahren 1915–1952 vernehmen; sie sind wertvolle Quellen für die Vorgeschichte und Geschichte des Judenstaates Israel und für das Bild seines Ministerpräsidenten. Aber es wird auch deutlich, daß der Staat Israel immer auch eine theologisch relevante Seite hat, obwohl sehr deutlich das leidenschaftliche Bestreben zum Ausdruck kommt, „zu werden wie alle anderen Völker" (S. 399). Der Wille zur Nation ist engstens verbunden mit dem Bewußtsein einer Sendung für die Menschheit aufgrund der aus der prophetischen Predigt und dem jüdischen Menschenbild sich ergebenden moralischen Werte für eine neue menschliche Gesellschaft, als deren Träger sich das Judentum weiß. Es ergibt sich die Frage nach der hier nicht zu untersuchenden Deutung des AT, auf das sich Ben Gurion immer wieder bezieht. Von besonderem Interesse ist, daß auch von Ben Gurion Jesus für das Judentum in Anspruch genommen wird, Saulus von Tarsus dagegen mehrfach als ausgesprochener Assimilationist (S. 135; 324) bezeichnet wird, der die jüdische Sekte in „eine Religion und eine Kirche" verwandelte, „die die fundamentalen Prinzipien des Judentums als Nation, Religion und Ideal verriet" (S. 324) und für das Judentum den stärksten Angriff bedeutete. Beachtenswert ist die mehrfache Feststellung, daß gerade im Namen der Religion der Liebe den Juden die schlimmste Behandlung widerfuhr.

Einen orientierenden Überblick über die Gedankenwelt geistig führender Juden gibt Gerhard Jaspers Buch „Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum". Jasper referiert im wesentlichen die Gedanken einer Reihe von Denkern aus der Zeit vor und nach dem Dritten Reich, von Martin Buber, Max Brod, Constantin Brunner, Franz Werfel und

Nathan Birnbaum einerseits und von Leo Baeck, Josef Klausner, Schalom Asch und Max Brod in ihren Jesusromanen, Martin Buber in seinen „Zwei Glaubensweisen" und Franz Rosenzweig andererseits, um dann eine kritische Zusammenfassung anzufügen, im einen Fall in der Frage „Ethisches Handeln als jüdische Schicksalbestimmung?", im anderen Fall mit der „christologischen Frage als Grenze des Gesprächs zwischen Judentum und Christentum". Daß die chronologische Einteilung der Stimmen nicht gerade glücklich zu nennen ist, zeigt die merkwürdige Tatsache, daß Franz Rosenzweig († 1929) unter den Stimmen „nach dem Dritten Reich" zu Gehör gebracht wird.

Ein Stück der Geschichte der Judenheit in der Christenheit wird in Guido Kisch' „Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters" erhellt, die in englischer Fassung zum Teil bereits fast zwei Jahrzehnte vorlagen. Kisch zeigt im ersten Teil seines Werkes, wie die rechtliche Lage der Juden sich aus der erstaunlichen Freiheit der Karolingerzeit in stetig zunehmende Knechtschaft wandelte unter gegenseitiger Verbindung von theologischen und juristischen Theorien, und liefert so einen Beitrag zu einer wissenschaftlichen Geschichte der Juden im mittelalterlichen Deutschland. Der zweite Teil behandelt Einzelprobleme. Nach einem dritten und vierten Teil („Zur Methodologie" und „Kritische Beiträge" bringt ein fünfter Teil die sehr wichtige „Bibliographie zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters" (Quellen, Literatur und Zeitschriften). Léon Poliakov legt einen ersten Band seiner auf drei Bände geplanten Geschichte des Antisemitismus unter dem Titel „Du Christ aux Juifs de Cour" vor. Die Darstellung beginnt bereits vor Christus, mit dem heidnischen Altertum, führt über „die Aera der Kreuzzüge" und „das Jahrhundert des Teufels" bis zum „Zeitalter des Ghetto" und wird durch zwei Anhänge ergänzt, die den „Ursprung der Juden im Lichte der ‚sérologie groupale'" und „die Bildung und Übertragung der spezifisch jüdischen Züge vom Gesichtspunkt der zeitgenössischen Biologie her" behandeln. Aus der sehr erheblichen Fülle des nichts weniger als erhebenden Stoffes verdienen einige Einsichten herausgehoben zu werden, die besonders beachtenswert sind. Als letzte Voraussetzung für die Entstehung des eigentlich christlichen Antisemitismus wird das Dogma von der göttlichen Natur Jesu genannt, das die Juden des Gottesmordes zu beschuldigen Anlaß gab. Solchem christlichen Antisemitismus gaben besondere Verbreitung die Passionsspiele des Mittelalters (man könnte hinzufügen: vielerlei Art von Passionspredigt und Unterricht in der Passionsgeschichte). Als Höhepunkt ist die Identifikation des Juden mit dem Teufel anzusehen. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sieht Poliakov die klassische Form des Antisemitismus dastehen und einen solchen Haß, daß, wenn der Jude in einem Gebiet nicht mehr existiert, man ihn erfindet. Dabei wird Deutschland zum auserwählten Land des

Antisemitismus. Gelegentlich werden psychologische Kategorien verwendet: weniger einsichtig ist, daß die Kreuzzüge mit der Pubertätskrise der Christenheit in Verbindung gebracht werden, verständlich dagegen das Kollektivtrauma des Judentums als Ergebnis des Antisemitismus; zu den mannigfaltigen Äußerungen dieses Trauma gehört auch die geradezu sakrale Haltung zum Gelde, ohne das die jüdische Gemeinschaft nicht am Leben hätte bleiben können. Als besonders frappierend empfindet Poliakov den geradezu entscheidenden, im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Zahl stehenden Einfluß jüdischer Apostaten von Paulus bis Karl Marx auf die abendländische Geschichte. Gutes Verständnis zeigt das Kapitel über Luther. „Vorwürfe und Sarkasmen im Blick auf die Juden wechseln mit dem Feuer von Liebe und Glaube an Christus, und heimlich glaubt man eine Art angstvoller Bewunderung zu bemerken" (S. 236). Der Vf. sieht auch, daß die direkte Wirkung der judenfeindlichen Schriften Luthers gering war bis zum Ausbruch des Nationalsozialismus, und daß das jüdische Problem für Luther „die Kehrseite des Christusproblems" (S. 245) sei, meint aber, daß Luthers Position „infolge einer gewissen inneren Logik des deutschen Luthertums" (S. 244 f.) wirksam geworden sei.

Da in der Tat in Deutschland der Antisemitismus zu nachträglich kaum mehr verstehbarer Gewalt sich entwickelte, ist die Bemühung um das Verstehen aus der geschichtlichen Entwicklung eine Notwendigkeit. So ist es zu begrüßen, daß mehrere Forscher sich diesem Gegenstand in gründlicher Untersuchung gewidmet haben. Von Paul Massing liegt eine „Vorgeschichte des politischen Antisemitismus" vor, eine Übersetzung und Bearbeitung der amerikanischen Originalausgabe, die unter dem Titel „Rehearsal for Destruction" bereits 1949 in der Reihe „Studies in Prejudice" erschien. Das Vorwort von M. Horkheimer und Th. W. Adorno sieht die Basis des Antisemitismus „in objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen ebenso wie in Bewußtsein und Unbewußtsein der Massen" (S. VIII) und den totalitären Antisemitismus nicht als ein spezifisch deutsches Phänomen, nicht als Ergebnis besonders starken Rassenhasses der Deutschen, sondern führt seine „deutschen Triumphe" auf eine besondere soziale und ökonomische Konstellation zurück. Massing selbst weist in seiner sorgfältigen soziologischen und historischen Arbeit nach, daß im Raume dieser Vorgeschichte die Anschuldigungen gegen die Juden politischer, wirtschaftlicher und kultureller Art waren, daß es dagegen offene religiöse Feindseligkeit kaum gab, daß rassische Töne zwar schon gelegentlich anklangen, daß aber Leitmotiv „der Protest gegen das ‚jüdisch liberale Regime' Bismarcks" (S. 221) war, daß indes Forderungen nach Einschränkungen des Emanzipationsgesetzes und nach Ausnahmegesetzen keine Aussicht auf Erfolg hatten, während Katholiken, Sozialisten und Polen von Ausnahmegesetzen betroffen wurden. Massing stellt fest, daß die eigentlichen

Träger des Antisemitismus nicht christlich waren, sondern mindestens indifferent oder auch kirchenfeindlich. Er unterscheidet ihren Antisemitismus sehr deutlich von der antijüdischen Haltung eines Treitschke und Stoecker, obwohl sie faktisch Wegbereiter des völkischen Antisemitismus geworden sind. Insbesondere sieht er den Rassegedanken als eindeutig antichristlich an, aus dem „nach- und antiaufklärerischen Romantizismus des 19. Jahrhunderts" stammend, durch eine Biologisierung der Geschichte gekennzeichnet, in der „alles menschliche Verhalten dem einen unwandelbaren Gesetz der Nation" (S. 112) unterworfen wird. Als eine Ergänzung des Werkes Massings ist anzusehen Eleonore Sterlings Untersuchung „Er ist wie du", die die Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland von 1815–1850 darstellt. Sterlings Untersuchung ist eine wesentliche Bereicherung der Forschung, weil sie auf der sonst kaum beachteten und doch außerordentlich wirksamen zeitgenössischen Flugschriften- und Zeitschriftenliteratur und Archivmaterial fußt. Sie ist besonders wichtig, weil sie die Vorformen des nationalsozialistischen Antisemitismus aufzeigt, von denen man befürchten muß, daß sie noch ein mehr oder weniger kräftiges Leben führen, und die man als die principia ansehen muß, denen es zu widerstehen gilt. Der Antisemitismus von 1815 bis 1850 zielt zumeist noch nicht auf die Vernichtung der Juden, sondern des Judentums und meint zumeist nicht physische, sondern geistige Vernichtung, aber er hat dennoch dem Nationalsozialismus zu einem guten Teil seine Losungen geliefert. Das Erschreckende an diesem Teil Geschichte des Antisemitismus ist die Entdeckung, daß der Judenhaß durch die Toleranz und Humanität der Aufklärung offenbar nur verdrängt, aber nicht überwunden war. Die Hemmungslosigkeit, mit der er wieder erwachte, ist nach Sterling in seiner Säkularisierung begründet, da das Hören auf das NT den Gegensatz von Christentum und Judentum von der Liebe umschlossen sein läßt, und es ist das besonders Fesselnde an der Untersuchung, wie diese Säkularisierung des christlich-jüdischen Verhältnisses und „die Verschiebung der theologischen Begriffe in die Sphäre der gesellschaftlichen und politischen Theorien" in sorgfältiger Befragung der Texte unter Beachtung ihrer Zusammenhänge aufgezeigt wird. Es tauchen in dieser Geschichtsdarstellung Namen solcher Männer auf, die wider ihren Willen zu Wegbereitern des Antisemitismus wurden. Unterstützung zieht die antisemitische Entwicklung „aus der durch die Industrialisierung bedrohten Situation des deutschen Bürgertums" wie „aus der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedrängnis, unter der die Menschen lebten". Zu dem theologisch-historischen Verständnis des Antisemitismus tritt das psychologische: „Der Judenhaß erweist sich als der in die Religion verlegte Haß der Menschen gegen sich selbst und den Grund ihres elenden Daseins überhaupt" (S. 186); „Der Angriff auf die Juden war der Angriff der Menschen auf ihr eigenes Denken, auf ihr Wissen und ihren

Geist; es war der Angriff auf das Menschsein überhaupt" (S. 81). Das eigene Böse projizierten die „Heiden"-Christen in die Juden hinein, deren Vernichtung damit notwendig wurde. Bis zur „Machtergreifung" 1933 führt das glänzende Buch von Eva G. Reichmann über „Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe" mit dem Titel „Flucht in den Haß". Anliegen des Buches ist die Auseinandersetzung mit dem „Emanzipations-Defaitismus", der aus der Vernichtung des Judentums durch den Nationalsozialismus „den Fehlschlag der Emanzipation als einer jüdischen Lebensform" (S. 13) überhaupt folgert, oder die Rechtfertigung jüdischen Lebens in der westlichen Welt. In einer sorgsamen Analyse der Zeit, des Schauplatzes und der Katastrophe gewinnt und vermittelt Reichmann die Überzeugung, daß die Emanzipation, die „kulturelle Angleichung und weitgehende Identifizierung" der Juden in Deutschland „mit der Umwelt bei Beibehaltung jüdischen Lebenswillens und jüdischer Eigenleistung" (S. 288), selbst nicht zu dem radikalen Antisemitismus des Dritten Reiches geführt hätten, daß vielmehr „amoralischer wirtschaftlicher Egoismus und nationalistische Agressivität" und der „weitgehende gesellschaftliche Zerfall durch Krieg und Nachkriegskrise alle auflösenden Faktoren außerordentlich verstärkt und die Ordnungskräfte lahmgelegt" (S. 287) haben. Reichmann weist nach, daß „unter den im Nationalsozialismus wirkenden Massenreizen der Antisemitismus nicht die entscheidende Rolle" (S. 8) gespielt hat, daß das Erstarken oder Nachlassen des Antisemitismus wie die Wahlerfolge bzw. Niederlagen der NSDAP bis zur Machtergreifung die wirtschaftliche Lage widerspiegelten. Der moderne Antisemitismus wird letztlich nicht in christlichen Motiven wurzelnd gesehen, sondern das Christentum in einer Front mit dem Judentum, weil in diesem Antisemitismus der Kampf der Triebfreiheit gegen die Triebbändigung, der Barbarei gegen die Humanität gesehen wird. Zu fragen ist dann freilich, ob diese Deutung des Antisemitismus nicht zu sehr vereinfacht und dadurch in einem gewissen Maße beeinträchtigt wird, wenn der Gegensatz von Barbarei und Humanität als der von Romantik und Aufklärung und als der von Ost und West verstanden wird. Hier scheint Forschung zum Bekenntnis zu werden, dem Bekenntnis zu den Ideen der Französischen Revolution, des Westens, den Ideen des Fortschritts und der Zivilisation, die „dem Individuum zu einem würdigeren und der Gesellschaft zu einem gerechteren Dasein zu verhelfen" (S. 149) imstande sind, während die Romantik einschließlich des modernen Antisemitismus als „regressive Ermüdungserscheinung" (S. 97) zu gelten hat. Adolf Leschnitzer behandelt unter dem in Anlehnung an einen Ausspruch Goethes gewählten Titel „Saul und David" „die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft", der Symbiose, in den drei Kapiteln „Verflechtung", „Entfremdung", die Störung der Symbiose, und „Katastrophe", die Zertrümmerung der Symbiose. Symbiose ist dabei als vorletzte

Station auf dem Wege von der Koexistenz zur Absorption verstanden. Die Störung dieser Symbiose sieht Leschnitzer 1871 beginnen. Den Antisemitismus, der diese Störung verursacht, sieht er vom Kleinbürgertum und seinem wirtschaftlichen Neid gegen den Aufstieg der Juden getragen und darum durch wirtschaftliche Krisen gestärkt; in diesem Neid sieht er auch den Rassenantisemitismus letztlich verwurzelt. Wirksame Abwehr des Antisemitismus war dadurch gelähmt, daß in dem Maße des Aufstiegs der Juden und des Anwachsens des Antisemitismus die jüdische Gemeinschaft sich auflöste. Diesen wirtschaftlich begründeten Antisemitismus sieht er durch ein psychologisches Gesetz unterstützt, daß nämlich „die Minderheit der Umgebung ähnlich wird und doch der Umgebung weiterhin . . . als fremd und daher als unähnlich erscheint" (S. 104), weil die Tatsache der Angleichung seitens der Umgebung lange unbeachtet bleibt und lange nicht imstande ist, das lange vor der Symbiose und meist von Anfang an verzerrte Bild der Minderheit zu überwinden und der veränderten Wirklichkeit anzupassen. So hat nach Leschnitzers Meinung der Ghetto-Jude Porträt gestanden für das Bild vom Juden, das die Vorstellung der Deutschen vom Juden weithin beherrschte. Nimmt man mit Leschnitzer die uralte magische Vorstellung hinzu, die immer auf die seelische Reaktion der Massen Einfluß hat, daß allgemeines Unheil wie Wirtschaftskrise, verlorener Krieg u. a. m. Auswirkung einer Schuld ist, die ein Bösewicht auf sich geladen hat, dann ist der moderne Antisemitismus keineswegs modern, sondern archaisch und unrealistisch. Die Stärke solcher archaischen Magie hängt aber mit dem Verlust des Glaubens und mit eben jener Säkularisierung zusammen, die die Emanzipation und Symbiose erst möglich machte, zumal mit dem Glauben auch die Triebbeherrschung über Bord geworfen und die Triebwelt entfesselt wurde. Leschnitzer sieht in der Bewahrung der Juden vor der Absorption trotz weitgehender Symbiose und vor dem Aufgehen in der Masse ihr uraltes Erbe wirksam. Er sieht im Unterschied zu anderen Völkern, deren Existenz in der Beziehung zum Boden begründet ist, der gegen andere Völker zu verteidigen ist, für das Judentum als grundlegend die Beziehung zur Gottheit an, den mit aller Energie durchgeführten Versuch, „das Leben des Individuums und der Gemeinschaft im Sinne religiöser Überlieferung zu formen" (S. 195) und diese Überlieferung gegen fremde Einflüsse zu behaupten. Er sieht darum als das Wesen des Judentums nicht Macht, sondern Kraft (S. 198). Die Katastrophe aber bedeutet, daß die Diaspora nicht mehr Heimat, sondern wieder Galuth geworden ist.

„Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses" untersucht Walter Sulzbach in einer durch klaren Aufbau ausgezeichneten Studie, in der er den Fremdenhaß als eine universale Erscheinung, die auch die Juden trifft, und den Judenhaß unterscheidet, der speziell die Juden trifft und auf den christlichen Kulturkreis beschränkt ist. Hier herrscht im Unterschied zum

Altertum und zum Islam „der Glaube an ihre (der Juden) historische Wichtigkeit nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und Zukunft und die Überzeugung, daß sie über eine zwar nicht sichtbare, aber darum nicht minder wirksame Macht verfügen" (S. 15). Während im Rahmen des Fremdenhasses die Juden *ein* fremdes Volk sind unter vielen, sind sie im christlichen Bereich *das* fremde schlechthin, das wichtigste. Aber diese Wichtigkeit und darum die besondere Art des Judenhasses im Unterschied zum Fremdenhaß ist rein intellektueller, nicht emotionaler Art, beruht auf einer „Doktrin", einer „logischen Deduktion aus gegebenen Prämissen im Rahmen der christlichen Heilslehre" (S. 26), ohne Rücksicht auf die wirklichen Juden und ihr Verhalten. Besonders wichtig sind Sulzbachs Ausführungen über „die Säkularisierung theologischer Begriffe", die deutlich machen, „daß der moderne weltlich motivierte Judenhaß zu einem wichtigen Teil pervertierte Theologie ist" (S. 51) insofern, als „erstens die Vorstellung von der ungeheuren Wichtigkeit der Juden für die gegenwärtige und zukünftige Geschichte der Menschheit" säkularisiert worden ist und „zweitens im Zusammenhang mit den Juden der Gegenspieler Gottes, der Teufel" (S. 41), dessen Säkularisierung in dem Glauben an eine internationale jüdische Verschwörung und in der als wissenschaftlich auftretenden Rassenlehre des Nationalsozialismus sich manifestiert. Kampf gegen den Antisemitismus wäre dann Kampf gegen die Säkularisierung theologischer Begriffe. Weniger grundsätzlich orientiert ist Hans Köhlers Schrift „Wurzeln des Antisemitismus", die die Frage stellt, „ob nicht innerhalb des deutschen Volkes eine Disposition zum Judenhaß vorhanden war" (S. 7), und nach der Behandlung des religiösen, des wirtschaftlichen und des Rassenantisemitismus und der besonderen geschichtlichen Komponente die Frage behandelt, „warum sich der Haß in vielen Zeiten und vielen Völkern gerade gegen die Juden und nicht gegen ein anderes Volk oder eine andere Minderheit gekehrt hat" (S. 9). Die beachtenswerte Einsicht, daß sich das Judentum dadurch von allen Völkern der Geschichte unterscheidet, „daß es das geschichtliche Volk ist" (S. 29), daß es nicht wie jene in Räumen, sondern vornehmlich in der Zeit denkt, und daß das Christentum diese Art übernommen hat, führt zu der anderen Einsicht, „daß es eine endgültige Überwindung des Problems (des Antisemitismus) nicht gibt, wohl aber eine echte geschichtliche Entscheidung, die ständig neu vollzogen werden muß" (S. 32), daß der Antisemitismus immer wieder erwachen kann und wird, solange die Erde steht, freilich so, daß er die Christenheit in gleicher Weise trifft. Beachtlich ist auch die Rolle der Vorurteile, die in der Tiefe ein überaus zähes Leben führen. Hermann Diems Schrift „Das Rätsel des Antisemitismus" kreist um das Mysterium Israel, das freilich von Juden und Christen verschieden verstanden und gesehen wird ebenso wie darum auch das Rätsel des Antisemitismus, der sich an jenem entzündet,

der, wenn er „mystischen" Charakter annimmt, „in dem von ihm mit solchem Haß bekämpften Zerrbild des Juden mehr von dem Mysterium Israel zu ahnen schien als die meisten Theologen" (S. 6) und der den Juden im Namen des Baal bekämpft, „jenes Stieres der Fruchtbarkeit, des die Naturkräfte verkörpernden Gottes der Macht und des Erfolges, im Namen eines neuen, mit dem neuen deutschen auserwählten Volk, dem Volk der Gottesnatur verbündeten neuen Baal" (S. 7). Eine endgültige Überwindung des Antisemitismus gibt es darum auch nach Diem so wenig wie eine rationale Erklärung des Mysteriums Israels. Wohl aber gilt es neben dem Widerstand gegen jede Form der Diskriminierung der Juden und neben der Enthaltung von betontem Philosemitismus, der den Juden Sonderrechte geben wollte, die offene Auseinandersetzung über die zwischen Kirche und Synagoge stehende Frage, „ob das Mysterium Israel und das Mysterium Jesus Christus das Mysterium eines und desselben Gottes ist" (S. 16 f.), die Auseinandersetzung, die freilich so zu führen ist, „daß wir die Juden durch unser Christsein . . . zur Nacheiferung reizen (Röm. 11, 11)". Zwei Predigten (über Röm. 11, 33–36 und 2. Kor. 3, 12–18 ergänzen diese Gedanken.

In eine ganz andere Welt führt André Chouraqui in seinem mit Unterstützung der Alliance Israelite Universelle veröffentlichten Buch „Les Juifs d'Afrique du Nord", das in einem ersten Teil „pérennité d'une présence" die Geschichte des Judentums in Nordafrika von der Zeit Karthagos an über die Zeit der römischen Herrschaft, der Vandalen und Byzantiner bis zu der des Islam beschreibt, im zweiten Teil die Geschichte seit 1830 unter dem Titel „Etappe d'une Emanzipation". Dabei zeigt sich, daß in der Koexistenz von Islam, Judentum und Christentum, alle nicht in erster Linie als Religionen verstanden, sondern als soziologische Gruppen, dem Judentum die Mittlerrolle zufiel, soweit es nicht, wie es Jahrhunderte hindurch der Fall war, von Europa radikal isoliert war. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Juden unter der Herrschaft des Islam ein glücklicheres Los hatten als in den meisten Ländern Europas. Antisemitismus entstand erst unter europäischem (französischem) Einfluß, teilweise unter dem Eindruck Hitlers und der Gründung des Staates Israel. Die nordafrikanischen Juden, ohne Verbindung mit den palästinensischen wie den hellenistischen Juden, zeigten auf der einen Seite Neigung zum Synkretismus, auf der anderen Seite gewannen sie zahlreiche Proselyten. Die außerordentlich materialreiche Darstellung wird durch einen umfangreichen Anhang „Document et Statistic" und eine reiche Bibliographie ergänzt.

Das Verständnis des Antisemitismus hängt, das ist wiederholt deutlich geworden, namentlich in Diems Schrift, vom Verständnis Israels ab. M. Basilea Schlinks Buch „Israel, mein Volk" ist mit brennender Liebe zu den Juden geschrieben, zugleich im Bewußtsein der großen Schuld an dem auserwählten

Volk. Die große Liebe verführt sie freilich zu einer solchen Glorifizierung der Juden, daß man sich fragt, ob die Grenze zwischen dem Gottesknecht Jesus und dem Volk Israel als dem leidenden Gottesknecht nicht verwischt wird, besonders wenn es z. B. heißt: „Ja, Israel als Gottes geliebtes Kind spiegelt uns das Herz Gottes, zeigt uns, wer Gott ist. Wir sehen, daß er ein Vater der Liebe ist" (S. 123). Man wird seine Bedenken gegen die vorbehaltlose Art nicht verhehlen dürfen, in der die Ausrufung des Staates Israel als heilsgeschichtliche Stunde und Wende mit entsprechender Deutung alttestamentlicher, namentlich prophetischer Schriftstellen verstanden wird mit dem Ergebnis, daß die religiöse Situation des Staates Israel recht rosig und vereinfacht gesehen wird. Wohl aber ist mit allem Ernst der Ruf zur Buße zu vernehmen, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht. In kürzerer Form kommt die gleiche Haltung in der Broschüre derselben Verfasserin „Israel, Gottes Frage an uns" zum Ausdruck, in der auf der einen Seite festgestellt wird: „Wer mit dem Volk Israel zu tun hat, hat es mit Gott zu tun" (S. 12) und andererseits gefordert wird, daß, wenn von uns Deutschen und namentlich den Christen wirkliche Buße getan worden wäre, „dann müßte sich Israel jetzt gar nicht mehr retten können vor Wohltaten, es müßte überschüttet werden mit Liebe" (S. 17). Zu diesen beiden Veröffentlichungen hinzu gehört das „Israel-Gebet" der ökumenischen Marienschwesternschaft. Ein Teil dieses Israel-Gebetes ist in die „Israel-Gebete zum Gebrauch bei den Stuttgarter Gottesdiensten für Judenchristen und Freunde Israels" aufgenommen, unter denen u. a. auch eine Bearbeitung von Wilhelm Löhes Israel-Litanei und ein Gebet aus dem Kirchenbuch für die evangelische Kirche in Württemberg sich finden. Ohne Bezug auf Jesus Christus behandelt die gleiche Frage der deutschen Schuld (und Reue) Heinz Kloppenburg in seinem Vortrag „Ist unsere deutsche Gewissensnot schon überwunden?" mit kleinen leidenschaftlichen Seitenhieben gegen das westdeutsche „Zerrbild jeder echten Demokratie" und den „Jammer" unserer Kirche infolge des Denkens in konfessionellen Ordnungen, aber der richtigen Einsicht: „Die Reue bewirkt, daß ich auf den Bruder zugehe, an dem ich schuldig geworden bin" (S. 7). Der Jugend ist „Israel – das Rätsel Gottes" in einem Heft des Jugendmissionsblattes *„Ruf in die Welt"* plastisch dargestellt einschließlich der Judenverfolgung mit dem Schluß: „Den Erwählten Gottes wollen wir begegnen in Buße für alle Verfehlungen der Christen an Israel, in Liebe wollen wir ihnen Christus bezeugen, und in der Fürbitte wollen wir darum bitten, daß es Christus, den Heiland der Welt, erkennt in seiner Herrlichkeit." Ausführlicher behandelt für die junge Generation die gleiche Frage ein Heft der Schriftenreihe „Echo der Zeit" von Walter Steinle „Die Juden und das Rätsel ihrer Existenz als Frage an den Menschen." Nachdem hier dargestellt worden ist, daß es eine wissenschaftliche Lösung der Judenfrage, des Rätsels des Existierens und Überlebens der Juden

nicht gibt, ebenso wenig aber eine objektive Begründung des Antisemitismus, wird festgestellt, daß das Geheimnis des jüdischen Volkes das Geheimnis seiner Erwählung und der Treue Gottes ist und daß der Antisemitismus letztlich Kampf gegen diesen Gott ist. Vier Forderungen werden aufgestellt für unser Verhalten zu den Juden: Urteilsfähigkeit, Christus glaubhaft machen, Dankbarkeit und Liebe, Hoffnung auf den Tag (ihrer Annahme, Röm. 11, 15). Markus Barth behandelt die Israelfrage exegetisch-theologisch in seiner Schrift „Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser", die von der These beherrscht ist, daß „die Aufnahme der Heiden in den Haushalt Gottes . . . dem Empfang" vergleichbar ist, „der dem verlorenen Sohn bereitet wird". „Das Verhältnis der beiden Brüder im Gleichnis ist analog der im Epheserbrief verkündeten Beziehung zwischen Juden und Heiden" (S. 8). Dabei werden unter Israel in Eph. 2, 12 ff. nicht die Judenchristen, sondern die Juden verstanden, so daß gerade auch die „auf irgend ein Judentum versteiften Juden" (S. 25) Brüder der Christen sind. Es wird zugegeben, daß Paulus auch anders von den Juden reden kann als im Sinne dieser Barthschen Deutung des Epheserbriefes, freilich auch angenommen, daß dessen Aussagen das Endstadium eines Wachstums darstellen. Wenn Barths These stimmt, dann ist „das Verhalten der Kirche zu den Juden nicht nur eine Ermessens- und Opportunitätsfrage, sondern ein Kriterium des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung der Christen" (S. 27), dann ist insbesondere Antisemitismus „ein Zeichen von Werkgerechtigkeit und Erlösungsglaube" (S. 32). Als letzte Konsequenz aus der Grundthese ergibt sich für Barth, „daß Kindschaft in des Vaters Haus Solidarität mit dem schwer zu ertragenden Mitmenschen bedeutet" (S. 32), wodurch der Jude zum „Inbegriff des Mitmenschen" (S. 33) wird. Von besonderer Bedeutung und weiteren Nachdenkens wert sind die Konsequenzen, die für die Judenmission gezogen werden. Die Kritik an der Judenmission geht freilich von einem speziellen Verständnis der Judenmission aus, das nur in sehr beschränktem Maße zutreffend ist und „Missionsfeldzüge zur Bekehrung der Juden" meint; es wird aber nicht bestritten, daß die Juden wie die Heiden dasselbe Recht auf die frohe Botschaft haben. Dennoch aber, obwohl die Kritik zum guten Teil auf einem irrigen Begriff von Judenmission beruht, sind es sehr beachtliche Anstöße, die Barth für ihre Selbstbesinnung und Neubesinnung gibt. Für ihn ist Israel „der erwählte Missionar Gottes unter den Heiden" (S. 38), durch seine Existenz Zeuge unter den Heiden von Gottes Macht und Gnade. Heidenchristen können sich darum nicht zu Judenmissionaren aufwerfen, weil sie von den Juden geistliche Gaben empfangen haben und insofern ihre Schuldner sind. Sie sollen diese ihre Schuld durch eine Art von Dienst (Röm. 15, 27) anerkennen. „Israel gegenüber sind die Christen verschuldet, wie es der verlorene Sohn seinem älteren Bruder gegenüber ist" (S. 40). „Wie sollte sich der jüngere Bruder zum Missionar des älte-

ren aufwerfen?" (S. 41). Hier wäre zu überlegen, wie jener „Dienst an Israel" zu leisten ist. Ganz gewiß sind Judenmission und Heidenmission sehr verschiedener Art, wenn sie auch beide keine andere Aufgabe haben, als das Evangelium zu bezeugen. Will Barth den Namen Judenmission durch den anderen „Verschuldung gegenüber den Juden" (S. 41) ersetzen, so ist mit diesem Begriff allein der Unterschied von der Heidenmission kaum ausgedrückt, da das Evangelium auch den Heiden geschuldet wird. Man wird wohl nicht im buchstäblichen Sinne Barth nachsprechen können, daß die Christen „Bettler nicht nur Gott, sondern auch den Juden gegenüber sind", wohl aber die Fortsetzung aufnehmen müssen, „daß sie etwas von den Juden erbitten und empfangen sollten, nämlich solche Vergebung, wie sie der jüngere Bruder im Gleichnis nötig hat" (S. 42), daß „sie auf dem Wege zum Gottesdienst umkehren sollten zu jenem Bruder, der ‚etwas gegen uns hat' " (S. 43).

F. Lovsky legt in seinem Aufsatz über „Die christliche Hoffnung und das Geheimnis Israels" den Nachdruck darauf, daß nicht die Kirche an die Stelle des erwählten Volkes getreten, sondern auf Israel aufgepfropft ist, daß der „gläubige Rest" Israels die Vorhut des Ganzen (nach Röm. 11, 26) ist und daß die Kirche an dem Fernsein Israels leidet, da es ohne Israel keine christliche Einheit geben könne, weil dann die „christliche Fülle" fehle. Einen Beitrag zur Erkenntnis des Judentums und seiner Bedeutung für das Abendland gibt Hendrik van Oyen in seinem Aufsatz über „Die geistige Bedeutung des Judentums", der aufzeigt, wie aus Bund und Gesetz (= Weg, von Fall zu Fall neue Aufgabe) Israels Berufung erwächst, „der Menschheit zu zeigen, was es heißen will, Mensch zu sein" (S. 240). Dies Verständnis wahren Menschseins wird dann entfaltet als „der Glaube des Menschen an sich selbst", „der Glaube an den Mitmenschen" und „der Glaube an die Menschheit". Der ihm innewohnenden Idee des Messianismus, oft als revolutionäre Negation alles Bestehenden erscheinend, wird als Ziel, „Gehorsam zu heischen für Gottes Gebot und so das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen" (S. 245). Von katholischer Seite ist die Judenfrage außer in den sehr materialreichen Heften des „Freiburger Rundbriefs" in einem ihr eigens gewidmeten Hefte der *„Werkhefte katholischer Laien"* behandelt, in dem einleitend die Frage „Gespensterstunde des Antisemitismus?" gestellt wird, R. R. Geis die Frage behandelt „Warum wurde Deutschland von den Juden geliebt?" und M. Seidler unter dem Thema „Was haltet ihr Christen von Israel?" einen Beitrag „Zum Selbstverständnis des Judentums" zu geben versucht, in dem er Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber und Leo Baeck behandelt. Wichtig sind eine Reihe von „Dokumenten zum Verhältnis der Christen zu den Juden". Mit einer Reihe von Beiträgen ist ein Heft der „Benediktinischen Monatsschrift" ebenfalls der Judenfrage gewidmet. Neben einem exegetischen Beitrag „Das Weib, das den Mann gebar" (Apc. 12, 13) von A. Kassing und

einem Abschnitt aus M. Basilea Schlinks Buch „Israel, mein Volk" ist vor allem hinzuweisen auf einen Beitrag von Margarethe von Müller über „Israel und Ismael", der in einer Reihe praktischer Ratschläge für die konkrete brüderliche Hilfe an Juden und Moslems endet, und auf Joseph Shmueloffs Ausführungen „Ein Israeli über Israel", in denen Israel nicht als ein Problem, sondern als ein Geheimnis behandelt und der Staat Israel als „nicht politisch erklärbar" (S. 459) bezeichnet wird, weil in ihm „die Versöhnung Gottes mit seinem Volke" begann. Die Erziehungsfrage in Israel behandelt instruktiv eine Sondernummer der *„Allgemeinen Deutschen Lehrerzeitung"* in mehreren Beiträgen. Um mehr als Information über den Staat Israel geht es in Helmut Gollwitzers Heft „Israel – und wir", weil es in dem Bewußtsein geschrieben ist, „daß die Existenz des Staates Israel uns alle angeht und daß sie uns tiefer angeht als die Existenz irgend eines anderen auswärtigen Staates . . . sie geht uns so tief an wie die Existenz unseres eigenen Staates" (S. 5). Dafür werden ein soziologisches, ein moralisches und ein theologisches Moment geltend gemacht, nämlich „die Tatsache, daß wir in Israel das große Exempel eines nicht-restaurativen Gesellschaftsaufbaus vor uns haben" (S. 6), einer Sozialordnung, die sich zwischen Sozialismus und Privatwirtschaft bewegt und „dem Ethos der Solidarität unterworfen" (S. 11) ist, die Tatsache, daß der Staat Israel das Werk derer ist, die unserem Morden entgangen sind, an dem „die jahrhundertealte Verachtung der Juden von christlicher Seite" (S. 16) mit schuld ist, und die Tatsache, daß Israel Israel ist, „das theologische Volk kat exochen", ohne dessen theologischen Charakter die Staatsgründung nicht zu denken ist. Die Spannung zwischen der Staatsgründung, durch die dies Volk die Möglichkeit hat zu leben wie andere Völker, und der Beurteilung dieses Wunsches in der Heiligen Schrift „als ein Entfliehenwollen aus der Last Gottes, die die Auszeichnung dieses Volkes ist", wird zwar von G. nicht übersehen, aber überbrückt mit dem Satz: „Auch in seiner neuen Existenz wird es sich erweisen, daß es leben darf wie andere Völker, nur, wenn es weiß, daß es nicht ist wie andere Völker, daß ihm eine besondere Aufgabe für alle anderen zugedacht ist" (S. 28), nämlich ein Segen zu sein für alle Geschlechter auf Erden. Bedeutsam ist, daß Israel und die Kirche einander brauchen, um Gottes Wort in Gesetz und Propheten recht zu verstehen. Zwischen zwei Extremen kirchlicher Lehren über Israel unter Vermeidung einer raschen Erbaulichkeit will Johann Jakob Stamm zu der Frage „Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel" Stellung nehmen. Wenn auf der einen Seite „Israel seiner Zukunft im göttlichen Heilsplan beraubt" (S. 39) wird, auf der anderen Seite, namentlich von Abraham Poljak, im Staat Israel der „Keim der vom bekehrten Israel geführten Königreichsgemeinde Jesu auf Erden" (S. 39) erblickt wird, so betont Stamm, indem er die einschlägigen alt- und neutestamentlichen Aussagen untersucht, auf der

einen Seite als unbestreitbar die Zukunft Israels in Gottes Heilsplan, bestreitet aber auf der anderen Seite irgendeine Sonderrolle Israels bzw. der Judenchristen im endzeitlichen Heilsgeschehen. Klar wird herausgestellt, daß die alttestamentliche Landverheißung im NT keinen Platz mehr hat, daß sie vielmehr „in Jesu Person und in die ihn umgebende Gemeinde" (S. 40) aufgehoben ist, so daß dem Staat Israel keine direkte heilsgeschichtliche Bedeutung zuzusprechen ist, sondern nur die indirekte des Zeichens für Gottes unwandelbar über Israel stehende Treue. Wesentlich ist, wenn auch Einzelfragen offenbleiben, die Feststellung, daß durch das NT die alttestamentliche Verheißung zugleich bewahrt und verändert wurde.

Relativ wenig Veröffentlichungen befassen sich mit der Judenmission. Karl Heinrich Rengstorfs Untersuchung über „Gustav Dalmans Bedeutung für die Wissenschaft vom Judentum" zeigt, daß „das Lebenswerk Dalmans, soweit es die Wissenschaft vom Judentum betrifft, seine letzten Wurzeln in der Überzeugung hat, die Kirche und die Theologie schuldeten der Judenschaft das Evangelium" (S. 375), aber auch, daß das durch gründliche Kenntnis der jüdischen Zeugnisse, besonders aus der Zeit der Ausscheidung des Christentums aus dem Judentum, vorbereitete „offene und ehrliche Glaubensgespräch zwischen Kirche und Synagoge" allein als die würdige Form missionarischer Begegnung zu gelten habe. Eine Sammlung von volkstümlichen Lebensbildern von Judenchristen, von der Reformation bis zu noch jetzt Lebenden, hat Fritz Majer-Leonhard unter dem Titel „Christuszeugen aus Israel" herausgegeben. Ein einzelner Judenchrist begegnet uns in der Festschrift zum hundertsten Geburtstag für Arnold Frank, den langjährigen Leiter der Presbyterianischen Judenmission in Hamburg, die unter dem Titel *„Freuet euch mit Jerusalem"* mit zahlreichen, anspruchslosen Beiträgen in deutscher und englischer Sprache und 18 Bildern erschien. Eine Festschrift der 50-Jahrfeier der 1893 gegründeten Hebrew-Christian Testimony to Israel trägt den Titel *„David Baron and the H. C. T. J."*. Sie enthält die Lebensbilder der beiden Gründer dieser Gesellschaft, David Baron und C. A. Schönberger, und die Geschichte der Gesellschaft. Ihr Zeugnis will das von Juden für Juden sein, von der Gewißheit getragen, daß eine unlösliche Beziehung zwischen Christus und Israel besteht, in dem Sinn, „daß Israel in einem besonderen Sinne ihm als seine eigene Nation gehört und daß er zuerst ihnen gehört als der König der Juden" (S. 117), und von der Hoffnung beseelt, daß die ganze Nation zu Christus gebracht werde. Sie will darum nicht eine proselytisierende, sondern eine evangelisierende Mission sein, d. h. nicht eine solche, die einzelne Juden durch die Taufe in eine Kirche einfügt, sondern eine, die Christus den Juden und die Juden zu Christus bringt, weil beide untrennbar seien. Diese Wirksamkeit erstreckt sich auf eine erstaunliche Zahl von Ländern: Australien, Ungarn, Deutschland, Polen, Rumänien, Rußland,

Griechenland, Ägypten, Marokko, Algerien, die Balkanstaaten, Kanada und die USA; selbst die zionistischen Kongresse wurden besucht, deren zweiter Baron das Gefühl vermittelt, „daß Israel Gottes große Kraftreserve für die künftige Segnung der Welt ist" (S. 71); es ist seine Überzeugung, daß Christus Israel nicht nur um Israels, sondern um der ganzen Welt willen gebracht werden muß (S. 117). Hebrew-Christian Testimony to Israel will eine interdenominationelle Glaubensmission sein. In die Eigenart des Denkens Barons geben besonderen Einblick die Kapitel „Die Seele der H. C. T. I.", „Sünde und Vergebung", „Das vierfältige Porträt des Messias", „Die Sammlung der Nationen und Israels endgültige Befreiung" und „Die Juden und die Zukunft". Weltweit ist auch der unter dem Titel *„Out of every Nation"* erschienene Bericht der London Society for Promoting Christianity amongst the Jews. Besonderes Interesse kann das Kapitel über Israel beanspruchen, in dem die Frage der Taufe durch die Frage der Zukunft der Judenchristen in Israel beschattet ist, die trotz korrekter Haltung der Regierung unsicher ist; unter den Taufbewerbern sind darum viele, die sich von der Taufe eine Erleichterung der Emigration erhoffen. Die Missionsarbeit geschieht durch Clubs, Sprachunterricht, Gottesdienste, Hausbesuche und Bibelverteilung und -verkauf. Sie geschieht ebenso in Kairo, Tunesien, Algier, Casablanca, Persien, Äthiopien, Großbritannien und Irland. In Ost und West erscheint als das Haupthindernis der Mission nach wie vor die Meinung, daß Christwerden Verrat am jüdischen Volke sei.

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman. Edited by J. M. Myers, O. Reimherr, H. N. Bream. New York 1960. J. J. Augustin Inc. VIII, 224 S.

Eule, Wilhelm: Zwei Jahrtausende Bibelbuch. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 252 S.

Gestalt und Glaube. Festschrift für O. Söhngen. Berlin. Merseburger.

Glanzman, George S., S. J. / Fitzmyer, Joseph A., S. J.: An Introductory Bibliography for the Study of Scripture. Woodstock Papers No. 5. Westminster 1961. The Newman Press. 135 S.

Haenssler, Hermann: Theologie – ein Fremdkörper in der Universität der Gegenwart (Sammlung „Wissen und Wahrheit" Nr. 8). Bern 1960. Ges. f. Wissen und Wahrheit. 205 S.

Hebrew Union College Annual Vol. XXXI/1960. 276 S. Vol. XXXII. 1961. Cincinnati 350 S. Jewish Institute of Religion.

Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1959/61. Freiburg 1961. Lambertus-Verlag. 170 S.

Landmann, Salcia: Der jüdische Witz. Olten 1961. Walter-Verlag. 531 S.

Lexikon für Theologie und Kirche. 5. Band: Hannover bis Karterios. Freiburg. Herder. XII, 1384 Sp.

Pädagogisches Lexikon. Hrsg. von Hans Hermann Groothoff und Martin Stallmann. Stuttgart 1961. Kreuz-Verlag. 1360 Sp.

Pro Mundi Vita. Festschrift der theologischen Fakultät München 1960. München 1960. Max Hueber. 331 S.

Rabin, C.: Textus. Annual of the Hebrew University Bible Project. Volume I. Jerusalem 1960. The Magnes Press. 214 S.

Reinhardt, Karl: Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung. Göttingen 1960. Vandenhoeck & Ruprecht. 448 S.

The Journal of Jewish Studies Vol. X, 1959. 195 S.

Verzeichnis der Chormusik zum Evang. Kirchengesangbuch. Berlin. Merseburger.

Wegner, Max: Altertumskunde (Orbis-Band I, 2). Freiburg/München 1951. Karl Alber. VI, 336 S.

Religionswissenschaft

Andrae, Tor: Islamische Mystiker. Deutsch von Helmhart Kanus-Credé. Urban-Bücher 46. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. 157 S.

Benz, Ernst: Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Mainz 1960. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. 76 S.

Braune, Walther: Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft. Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltsituation. Bern 1960. A. Francke. 223 S.

Das Böse. Mit Beiträgen von M.-L. von Franz, L. Frey, K. Kerényi, K. Löwith, V. Maag, M. Schlappner, K. Schmid, G. Widengren. Zürich 1961. Rascher. 261 S.

Rosenkranz, Gerhard: Der Weg des Buddha. Werden und Wesen des Buddhismus als Weltreligion. Stuttgart 1960. Ev. Missionsverlag. 356 S.

Rudolph, Kurt: Die Mandäer II. Der Kult. Göttingen 1961. Vandenhoeck & Ruprecht. 498 S.

Schoeps, Hans-Joachim: Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit. Göttingen 1960. Musterschmidt. 352 S.

Ders.: Israel und die Christenheit. Frankfurt/M. 1961. Ner-Tamid-Verlag. 222 S.

Schütze, Alfred: Mithras-Mysterien und Urchristentum. Völlig neu bearbeitete und wesentlich erweiterte Ausgabe. Stuttgart 1960. Urachhaus. 203 S.

de Vries, Jan: Forschungsgeschichte der Mythologie (Orbis-Band I, 7). Freiburg/München 1961. Karl Alber. IX, 382 S.

Altes Testament

Badi, Joseph: Religion und Staat in Israel. Deutsch von Dr. Helmut Lindemann. 1961. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 176 S.

Beek, M. A.: Auf den Wegen und Spuren des AT. Tübingen 1961. J. C. B. Mohr. VIII, 308 S.

Ders.: Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba. Urban Bücher 47. Stuttgart 1961. W. Kohlhammer. 184 S.

Beyerlin, Walter: Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. Tübingen 1961. J. C. B. Mohr. VIII, 203 S.

Cunliffe-Jones, H.: Jeremiah. Torch Bible Commentaries. London 1960. SCM Press. 287 S.

Das Alte Testament Deutsch. 17. Der Prophet Jesaja Kap. 1–12, übersetzt und erklärt von Otto Kaiser. Göttingen 1960. Vandenhoeck & Ruprecht. XV, 126 S.

Dupont-Sommer, André: Die essenischen Schriften vom Toten Meer. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. XV, 458 S.

Eichrodt, Walther: Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12. Die Botschaft des AT 17, I. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 147 S.

Fohrer, Georg: Das Buch Jesaja. I. Band (Züricher Bibelkommentare). Zürich 1960. Zwingli. VII, 244 S.

Haney, H. M.: The wrath of God in the former prophets. New York 1960. Vantage Press. 87 S.

von Hasselbach, Ulrich: Das Alte Testament. Heiligtum und Verhängnis. „Freies Christentum" Heft 38. Hanau/M. 1959. 18 S.

Henry, Marie-Louise: Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 32 S.

Holm-Nielsen, Svend: Hodayot. Psalms from Qumran. Aarhus 1960. Universitetsforlaget, Aarhus. 366 S.

Ironside, H. A.: Ezekiel. Glasgow 1959. Pickering & Inglis. XIII, 336 S.

Isaie I. Chapitre 1–39. Collection „Connaitre la Bible". Brügge 1960. Desclée de Brouver. 156 S.

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen XV/13 + Einleitung. Neukirchen 1960. Neukirchener Verlag. 34 + 88 S.

Kroeker, J.: Amos-Hosea. Künder der Gerechtigkeit und Liebe. 2. Aufl. Gießen 1960. Brunnen-Verlag. 182 S.

Kuhl, Curt: Die Entstehung des AT (Sammlung Dalp Band 26). München 1960. A. Francke. 404 S.

Kuist, Howard Tillman: The book of Jeremiah, The Lamentations of Jeremiah. The Layman's Bible Commentary Vol. 12. Richmond 1960. John Knox Press. 148 S.

Leist, Fritz: Der größere Gott. Auf dem Wege zum Alten Testament. München 1960. Manz Verlag. 270 S.

Mathews, H. F.: Prophets of the King. London 1960. Epworth Press. 164 S.

Ders.: Prophets of the King, Book 2. London 1960. Epworth Press. 135 S.

Metzger, Martin: Die Paradieseserzählung. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik Band 16. Bonn 1959. H. Bouvier & Co. VI, 173 S.

Morgan: The Minor Prophets. The men and their messages. London 1960. Pickering & Inglis. 157 S.

Muckle, J. Y.: Isaiah 1–39. London 1960. Epworth Press. XI, 136 S.

Noth, Martin: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 2. Aufl. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. VIII, 288 S.

Philonenko, Marc: Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qumran. Paris 1960. Presse Universitaires de France. 66 S.

von Rad, G.: Theologie des AT, Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München 1960. Chr. Kaiser. 458 S.

Rengstorf, Karl Heinr.: Chirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer. Stuttgart 1961. W. Kohlhammer, 81 S.

Tandrup, H.: Der Prophet Jona – privat. Berlin 1960. Universitas Verlag. 366 S.

von Ungern-Sternberg, R. / Lamparter, H.: Der Tag des Gerichts. Die Botschaft des AT 23, IV. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 238 S.

Westermann, Claus: Umstrittene Bibel. Stuttgart 1960. Kreuz-Verlag. 184 S.

Wolff, H. W.: Dodekapropheton, Hosea. Biblischer Kommentar, Altes Testament XIV, Lfg. 3. 1961. Neukirchener Verlag. 80 S.

Wortmann: Diese Nacht schaute ich ein Gesicht. Gladbeck 1960. Schriftenmission. 63 S.

Zimmerli, W.: Ezechiel. Biblischer Kommentar, Altes Testament, XIII, Lfg. 7. Neukirchen 1960. Neukirchener Verlag. 80 S.

Neues Testament

Adam, Karl: Jesus Christus, 8. Aufl. Düsseldorf 1949. Patmos. 336 S.

Aland, Kurt: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Theol. Existenz heute, Heft 86. München 1961. Chr. Kaiser. 86 S.

Althaus, Paul: Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem historischen Jesus.

Bayer. Akadamie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse, Sitzungsberichte, Jg. 1960, H. 6. München 1960. Verlag d. Bayer. Akademie. 19 S.

Archer, Gleason L.: The Epistle to the Hebrews. A Study Manual. 1957. Baker Book House, Michig. Grand Rapids. 108 S.

Baeck, Leo: Paulus, die Pharisäer und das NT. Frankfurt/M. 1961. Ner-Tamid-Verlag. 195 S.

Bamberger, Otto: Vertritt die Bibel die Lohnmoral? Witten. Bundesverlag.

Barth, Markus: Solidarität mit den Sündern. Wesen und Auftrag der Gemeinde nach dem Epheserbrief. Kassel 1961. J. G. Oncken Nachf. 285 S.

Ders.: Was Christ's Death a Sacrifice? Edinburgh 1961. Oliver and Boyd. 55 S.

Benoit, Pierre O. P.: Exégèse et Théologie. 2 Volumes. Paris 1961. Les Editions du Cerf. XII, 420 und 456 S.

Bultmann, Rudolf: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Heidelberg 1960. Carl Winter. 27 S.

Cantinat, Jean C. M.: Les Êpitres de Saint Paul expliquées. Paris 1960. J. Gabalda & Cie. 234 S.

Cullmann, Oscar: Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. 2. umgearb. u. erweiterte Aufl. Zürich 1960. Zwingli-Verlag. 287 S.

Das Neue Testament Deutsch. 11. Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt von Eduard Lohse. Göttingen 1960. Vandenhoeck & Ruprecht. 115 S.

Dupont, Dom Jacques: Les Sources du livre des Actes. Etat de la question. Bruges 1960. Desclée de Brouver. 168 S.

Fascher, Erich: Kritik am Wunder. Eine geschichtliche Skizze. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 42 S.

Filson, Floyd V.: The Gospel according to St. Matthew. Black's New Testament Commentaries. London 1960. A. & C. Black. VII, 319 S.

Fuchs, Ernst: Die Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. X, 458 S.

Gloege, Gerhard: Aller Tage Tag. Unsere Zeit im Neuen Testament. Stuttgart 1960. Kreuz-Verlag. 288 S.

Gnilka, Joachim: Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9–10 in der Theologie der Synoptiker. München 1961. Kösel. 229 S.

Hermann, Ingo: Kyklos und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe. München 1961. Kösel-Verlag. 155 S.

Héring, J.: L'épître aux Hébreux CNT XII. Neuchâtel 1954. Delachaux & N.

Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Beih. 46 zur ZNW. Berlin 1960. Walter de Gruyter.

Klein, Günter: Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee. Göttingen 1961. Vandenhoeck & Ruprecht. 222 S.

Lüthi, Walter: Der Apostel. Der zweite Korintherbrief, ausgelegt für die Gemeinde. Basel 1961. Friedr. Reinhardt. 264 S.

Marxsen, Willi: Anfangsprobleme der Christologie. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 56 S.

Meinhold, Peter: Römer 13. Obrigkeit – Widerstand – Revolution – Krieg. Stuttgart 1960. Kreuz-Verlag. 184 S.

Metzger, Bruce M.: Index to periodical Literature on the Apostle Paul. Leiden 1960. E. J. Brill. XV, 183 S.

Müller, Theophil: Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium. Eine exegetische Studie, zugleich der Versuch einer Antwort an Rudolf Bultmann. Zürich 1961. Gotthelf-Verlag. 208 S.

Neuenzeit, Paul: Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (Studien zum Alten und Neuen Testament Bd. I). München 1960. Kösel-Verlag. 256 S.

Noetzel, Heinz: Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2, 1–11. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 59 S.

Obrist, Franz: Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (Neutestamentliche Abhandlungen, XXI. Band, 3./4. Heft). Münster 1961. Aschendorffsche Verlagsbuchh. XVI, 203 S.

Prigent, Pierre: Apocalypse XII (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2). Tübingen 1959. J. C. B. Mohr. VI, 154 S.

Rengstorf, Karl Heinr.: Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft. 4., neu bearb. Aufl. Witten 1960. Luther-Verlag. 172 S.

Robinson, James M.: Kerygma und historischer Jesus. Zürich 1960. Zwingli. 192 S.

Ropes, James Hardy: The Synoptic Gospels. With a new preface by D. E. Nineham, 2nd impression. London 1960. Oxford University Press. IX, 117 S.

Schierse, F. J.: Verheißung und Heilsvollendung. Münchener Theol. Stud. I. Hist. Abt. 9. Band. München 1955. Karl Zink. XVI, 219 S.

Schneider, Georg: Der Ergriffene. Paulus als Mensch, Christ und Theologe. Hanau 1960. Freies Christentum. 19 S.

Schulz, Siegfried: Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge, Heft 1. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. XI, 213 S.

Stauffer, Ethelbert: Jesus, Paulus und wir. Antwort auf einen Offenen Brief von Paul Althaus, Walter Künneth und Wilfried Joest. Hamburg 1960. Friedr. Wittig. 112 S.

Winter, Paul: On the trial of Jesus. Studia Judaica I. Berlin 1961. Walter de Gruyter.

Zahrnt, Heinz: Es begann mit Jesus von Nazareth. Die Frage nach dem historischen Jesus. Stuttgart 1960. Kreuz-Verlag. 176 S.

Zimmermann, H.: Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes. Bonn 1960. P. Hanstein. XXIV, 439 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Acta reformationis catholicae, Bd. II, 1532 bis 1542. Regensburg 1960. Friedr. Pustet. XXV, 767 S.

Aland, Kurt: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche. Reformation und Luthertum. Pietismus und Erweckungsbewegung. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 704 S.

Bainton, Roland H.: Michael Servet 1511–1553. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 178, Jahrg. 66/67, 1. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 157 S.

Blumhardt, Joh. Christ.: Der Geisterkampf in Möttlingen. Die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus. 2. Schweizer Aufl. Basel 1957. Brunnen-Verlag. 78 S.

Braun, Suso: Humor des Christen. 3. Aufl. Innsbruck 1954. Felizian Rauch. 87 S.

Brunner, Peter: Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 179, Jg. 67/2 und 68. Gütersloh 1961. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 160 S.

von Campenhausen, Frhr. Hans: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. VIII, 440 S.

Chadwick, Owen: The Mind of the Oxford Movement. London 1960. A. & C. Black. 233 S.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. LXXV: Benedicti Regula. Wien 1960. Hoelder-Pichler-Tempsky. LXXV, 376 S.

Denck, Hans: Schriften, 3. Teil. Exegetische Schriften, Gedichte, Briefe. Hrsg. von Pastor Walter Fellmann. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. XXIV. Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. VI, 3. Teil. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 148 S.

Documenta Reformatoria – Deel I: Tot het einde van de 17de eeuw. Kampen 1960. J. H. Kok. XXIII, 507 S.

D. Martin Luther, Werke: Die Deutsche Bibel. Band 11, 2. Hälfte. Weimar. H. Böhlau. 400 S.

Fénelon: Geistliche Werke. Briefe, Predigten, Traktate, Einl. u. Textauswahl v. F. Varillon. Dt. Ausg. u. Übers. v. Peter Manns. Düsseldorf 1961. Patmos-Verlag. 386 S.

Fraenkel, Peter: Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon. Genève 1961. Librairie E. Droz. 384 S.

Freund, Ludwig: Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese. 2. überarbeitete und erweiterte Aufl. 1961. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 352 S.

Fritzsche, Hans-Gg.: Die Strukturtypen der Theologie. Eine kritische Einführung in die Theologie. Göttingen 1961. Vandenhoeck & Ruprecht. 298 S.

Gieraths, Gundolf: Savonarola – Ketzer oder Heiliger? Freiburg 1961. Herder. 302 S.

Goldaraz, Carlos Garcia: Los Concilios de Cartago. De un codice Soriense. Rom 1960. Escuela Espanola de Historia. 161 S.

Guy, Jean-Claude: Unité et structure logique de la „Cité de Dieu" de saint Augustin. Paris 1961. Études Augustiniennes. 158 S.

Heckel, Theodor: Kirche, Wahrheit, Recht. München 1961. Ev. Presseverband f. Bayern. 165 S.

Hessen, Joh.: Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Leiden 1960. E. J. Brill.

Klauser, Theodor: Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Opladen 1960. Westdeutscher Verlag. 46 S.

Krebs, Manfred / Rott, Hans Georg: Elsaß. II. Teil: Stadt Straßburg 1533 bis 1535. Quellen zur Geschichte der Täufer, VIII. Band. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 556 S.

Kupisch, K.: Quellen zur Geschichte des dt. Protestantismus 1871–1945. „Quellensammlung z. Kulturgeschichte", Bd. 14. Göttingen 1960. Musterschmidt. 312 S.

Lähteenmäki: Sexus und Ehe bei Luther. Stuttgart 1955. Ev. Verlagswerk. 195 S.

Lafont, Ghislain: Structures et méthode dans la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Bruges 1961. Desclée de Brouver. 516 S.

Leonhard, Emile G.: Histoire Générale du Protestantisme. Tome I: La Réformation (Des origines à 1564). Paris 1961. Presses Universitaires de France. 404 S.

Locher, G. F. D.: Hoop, eeuwigheid en tijd in de prediking van Augustinus. Wageningen 1961. H. Veenman & Zonen. 308 S.

von Loewenich, Walter: Luther und Lessing (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 232). Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. 35 S.

Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. I: Frühschriften 1520–1524. Hrsg. von Robert Stupperich. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 508 S.

Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Hrsg. im Auftrag d. Dominikanerprovinz „Teutonia" von P. Udo M. Nix O. P. und P. Dr. Raphael Öchslin O. P. Freiburg 1960. Herder. 292 S.

Merzbacher, Friedrich: Die Bischofsstadt (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, H. 93). Köln/Opladen 1961. Westdeutscher Verlag. 70 S.

Moltmann, Jürgen: Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre „de perseverantia sanctorum". Neukirchen 1961. Buchh. d. Erziehungsvereins. 188 S.

Niesel, Wilh.: Calvin Bibliographie 1901–1959. München 1961. Chr. Kaiser. 120 S.

Nigg, Walter: Gebete der Christenheit. Hamburg 1960. Agentur des Rauhen Hauses. 237 S.

Oelrich, Karl Heinz: Der späte Erasmus und die Reformation. Münster 1961. Aschendorffsche Buchh. XI, 166 S.

Patrologiae Cursus Completus. Supplementum. Volumen II, 1 + II, 2. Paris 1960. Editions Garnier Frères. 747 Sp.

Philipp Melanchthon 1497–1560. Gedenkschrift zum 400. Todestag des Reformators 19. April 1560/1960. Hrsg. von Pfarrer Gg. Urban, 2. Aufl. Bretten 1960. Melanchthonverein. 224 S.

Schaeder, Hildegard: Wort und Mysterium, Bd. 2. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Witten 1958. Luther-Verlag. 300 S.

Schäfer, Rolf: Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci (Beiträge z. historischen Theologie Nr. 29). Tübingen 1961. J. C. B. Mohr. VIII, 171 S.

Schlette, Heinz Robert: Die Nichtigkeit der Welt. Der philos. Horizont des Hugo von St. Viktor. München 1961. Kösel-Verlag. 183 S.

Schmidt, Gerhardt: Die Armenbibeln des 14. Jh. Graz 1959. Herm. Böhlau Nachf. XII, 163 S.

Schunke, Siegfried: Philipp Nicolai. Ein Wächter der Kirche im Zeitalter der Orthodoxie. Kirchengeschichtliche Quellenhefte Heft 10. Gladbeck 1959. Schriftenmissions-Verlag. 48 S.

Segovia, A. S. J.: Informe sobre Bibliografia Isidoriana (1936–1960). Estudios Ecclesiasticos Vol. 36. Granada 161. R. Facultad de Teologia.

Stupperich, Robert: Religion und Christentum in der deutschen Aufklärung. Kirchengeschichtliche Quellenhefte Heft 11. Gladbeck 1959. Schriftenmissions-Verlag. 80 S.

Zwingliana Band XI, Heft 5/1961. Zürich 1961. Buchdr. Berichthaus.

Systematische Theologie und Ethik

Bähr, H. W.: Wo stehen wir heute? Gütersloh 1960. C. Bertelsmann. 256 S.

Berkouwer, G. C.: De Zonde, Deel II: Wezen en verbreiding der zonde (Dogmatische Studien). Kampen 1960. J. H. Kok. 360 S.

Bremmer, R. H.: Hermann Bavinck als Dogmaticus. Kampen 1961. J. H. Kok N. V. XI, 457 S.

Bröcker, Walter / Buhr, Heinr.: Zur Theologie des Geistes. Pfullingen. Neske.

Brunner, Emil: Dogmatik III: Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Zürich 1960. Zwingli-Verlag. 503 S.

Bulgakow, P. Sergius: Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff (Orthodoxe Beiträge Nr. I). Marburg/L. 1961. R. F. Edel. 48 S.

Diem, Hermann: Das Rätsel des Antisemitismus (Theologische Existenz heute, Heft 80). München 1960. Chr. Kaiser. 28 S.

Diepen, H. M.: La théologie de l'Emmanuel. Les lignes maitresses d'une christologie. Textes et études théologiques. Bruges 1960. Desclée de Brouwer. 324 S.

Dietzfelbinger, Hermann: Die eine Kirche und die Reformation. München 1961. Claudius Verlag. 117 S.

van Dusen, Henry P.: Spirit, Son and Father. Christian Faith in the Light of the Holy Spririt. London 1960. A. & C. Black Ltd. XII, 180 S.

Ebeling, Gerhard: Wort und Glaube. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. VII, 463 S.

d'Ercole, Giuseppe: L'essenza del vangelo nel tempo. Roma 1960. Pont. Università. 173 S.

Godsey, John D.: The Theology of Dietrich Bonhoeffer. The Preacher's Library. London 1960. SCM Press. 299 S.

Haas, Albert: Die Abendmahlsgemeinschaft in der EKD. Erwägungen z. Verständnis der Arnoldshainer Thesen (Theologische Existenz heute, Heft 81). München 1960. Chr. Kaiser. 101 S.

Heppe, Heinrich / Bizer, Ernst: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Neukirchen 1958. Verlag d. Buchh. d. Erziehungsvereins. XCVI, 586 S.

Hromadka, J. L.: Theologie und Kirche zwischen gestern und morgen. Neukirchen 1960. Buchh. d. Erziehungsvereins. 110 S.

Huber, Max: Laientheologie. Gedanken eines alten Mannes über Probleme des Glaubens. Zürich 1960. Zwingli-Verlag. 101 S.

Journet, Charles: Le Mal – Essai théologique. Textes et Études Théologiques. Bruges 1961. Desclée de Brouver. 336 S.

Künneth, Walter: Moderne Wirtschaftschristliche Existenz (Theologie und Gemeinde H. 2). München 1959. Claudius Verlag. 82 S.

Ders.: Schuld in der Politik als theologisch-ethisches Problem. Sonderdruck aus „Jahrbuch d. Albertus-Universität zu Königsberg/Preußen" 1961, Bd. XI. Göttingen 1961. Der Göttinger Arbeitskreis e. V. 49 S.

Leese, Kurt: Der unbekannte Gott. Villingen 1961. Ringe-Verlag. 319 S.

Maritain, Jacques: Wahrheit und Toleranz. Heidelberg 1960. F. H. Kerle. 68 S.

Micklem, Nathaniel: The Doctrine of Our Redemption. London 1960. Oxford University Press. XII, 115 S.

Pepin, Jean: Les deux approches du christianisme. Paris 1961. Les Editions de Minuit. 285 S.

Perrin, Joseph-Marie O. P.: Le mystère de la charité. Textes et Études Théologiques. Bruges 1960. Desclée de Brouver. 536 S.

Picht, Werner: Albert Schweitzer, Wesen und Bedeutung. Hamburg 1960. Richard Meiner. 320 S.

Pivcevic, Edo: Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 152 S.

Robertson, E. H.: The Recovery of Confidence. New York 1961. Association Press. 63 S.

Salakka, Yrjö: Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914–1937. Stuttgart 1960. Evang. Verlagswerk. 197 S.

Schilling, Werner: Christus unter Brot und Wein (Theologie und Gemeinde, Heft 3). München 1960. Claudius Verlag. 71 S.

Ders.: Glaube und Illusion. Von gegenwärtiger Theologie und evang. Glaubensbegründung. München 1960. Claudius Verlag. 209 S.

Schleiermacher, Friedr.: Der christliche Glaube, Band I und II, 7. Aufl. Berlin 1960. Walter de Gruyter. XLII, 459 u. 580 S.

Schraepler, Ernst: Quellen zur Geschichte der soz. Frage in Deutschland, 2 Bde. Göttingen 1960. Musterschmidt. 212 S., 245 S.

Schütz, Paul: Parusia. Hoffnung und Prophetie. Heidelberg 1960. Lambert Schneider. 692 S.

Schuster, Hermann: Das Problem der Sakramente: Taufe und Abendmahl (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 229/230). Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. 76 S.

Seifert, Paul: Die Theologie des jungen Schleiermacher. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Band 49. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 208 S.

Trillhaas, Wolfgang: Leonhard Hutter, Compendium Locorum Theologicorum. Berlin 1961. Walter de Gruyter & Co. XII, 142 S.

Vicedom, Georg V.: Das Dilemma der Volkskirche (Theologie und Gemeinde, Heft 4). München 1961. Claudius-Verlag. 107 S.

Walther, Christian: Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert. München 1961. Chr. Kaiser. 176 S.

Welte, Bernhard: Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. Eine philosophische Untersuchung und eine theologische These dazu. Freiburg 1960. Rombach. 60 S.

Wingren, Gustaf: Schöpfung und Gesetz. Theologie der Oekumene, Band 9. Göttingen 1960. Vandenhoeck & Ruprecht. 198 S.

Wünsch, Georg: Der moderne Atheismus im Urteil des christlichen Glaubens. Hanau 1960. Freies Christentum. 19 S.

Philosophie

Albrecht, Carl: Das Mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. Bremen 1958. Schünemann. 384 S.

Ders.: Psychologie des mystischen Bewußtseins. Bremen 1951. Schünemann. 264 S.

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. 375 S.

Barth, Heinr.: Das Sein der Dinge. Weisheit und Wissenschaft. Wien 1956. Dr. Heinr. Barth. 109 S.

Ders.: Der Seiende. Widerlegung philosophisch-theologischer Seins- und Gottes-Theorien. Wien 1959. Europäischer Verlag. 63 S.

Bassermann, Dieter: Der andere Rilke. Ges. Schriften aus dem Nachlaß. Bad Homburg 1961. Herm. Gentner-Verlag. 251 S.

Baur, Ernst: Joh. Gottfr. Herder, Urban-Bücher. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. 167 S.

Birnbaum, Walter: Organisches Denken. Vortrag zur Feier des 85. Geburtstages von Albert Schweitzer (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 231). Tübingen 1960. J. C. B. Mohr. 43 S.

Bodenstein, Walter: Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang (Carl Bertelsmann-Stiftung). Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 216 S.

Bollnow, Otto Friedr.: Existenzphilosophie und Pädagogik. Urban-Bücher, Bd. 40. Versuch über unstetige Formen der Erziehung. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. 160 S.

Brunner, Constantin: Materialismus und Idealismus. Köln 1959. Kiepenheuer & Witsch. 197 S.

Ders.: Unser Christus oder Das Wesen des Genies. Köln 1958. Kiepenheuer & Witsch. 587 S.

Heidegger, Martin: Gelassenheit. Pfullingen 1959. Günther Neske. 80 S.

Ders.: Identität und Differenz. Pfullingen 1957. Günther Neske. 80 S.

Hödl, Ludwig: Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten. München 1960. Max Hueber. 23 S.

Holm, Søren: Religionsphilosophie. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. 338 S.

Lachenmann, Hans: Welt in Gott. Skizze einer universalen Theologie (Furche-Studien Band 32). Hamburg 1960. Furche-Verlag. 293 S.

Mayer, Charles: Leben der Sinne – Ursprung des Lebens. Frankfurt/Berlin 1961. Alfred Metzner. 159 S.

Noack, Hermann: Sprache und Offenbarung. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie. Gütersloh 1960. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 224 S.

Nordentoft, Søren: Heideggers opgør med den filosofiska tradition kritisk belyst. Kopenhagen 1961. Hans Reitzels Forlag. 190 S.

Reichert, Herbert W. / Schlechta, Karl: International Nietzsche Bibliography. University of North Carolina, Studies in comparative Literature Number twenty-nine. Chapel Hill 1960. The University of North Carolina Press. 133 S.

Theodorakopoulos, Johannes: Philosophie und Religion (Münchener Universitätsreden. Neue Folge. Heft 27). München 1960. Max Hueber. 15 S.

Thomae, Hans: Der Mensch in der Entscheidung. München 1960. Johann Ambrosius Barth. 300 S.

Praktische Theologie

Abbing, Pieter J. Roscam: Laienseelsorge. Eine Anleitung zum seelsorgerlichen Gespräch bei Hausbesuchen für Pfarrer und Laien. Gladbeck 1959. Schriftenmissions-Verlag. 182 S.

Angermeyer, Helmut: Die evang. Unterweisung an höheren Schulen. Hilfsbücher für den kirchlichen Unterricht, Nr. 11. München 1957. Chr. Kaiser. 239 S.

Bautz, Friedr. Wilh.: Wir beten. Witten. Bundesverlag.

Bohren, Rudolf: Unsere Kasualpraxis – ein missionarische Gelegenheit? München 1960. Chr. Kaiser. 33 S.

Breit, Herbert: Unsere Predigt über Gottes Botschaft im Alten Bund. München 1958. Claudius Verlag. 109 S.

Bruder, Otto: Abschaffung des Christentums? Bis daß er kommt. Bd. I d. ges. Werke. Gespräche und Reden in der Bruderschaft „Der offene Ring". Zürich 1960. Zwingli-Verlag. 273 S.

Cairns, David: A Gospel without Myth? Bultmann's Challenge to the Preacher. London 1960. SCM Press. 232 S.

Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets. Düsseldorf 1961. Patmos-Verlag. 172 S.

Der Christ in der DDR. Handreichung d. Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. Berlin 1961. Luther. Verlagshaus. 42 S.

Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft. Soziologische Studien zur Berufssituation des evang. Pfarrers. Hamburg 1960. Furche-Verlag. 104 S.

Die Tür des Wortes. Evang. Almanach. Berlin 1960. Evang. Verlagsanstalt. 199 S.

Dürr, Otto: Schule und Evangelium. Ein Vortrag. Calwer Hefte 38. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 31 S.

Dzubba, Horst: Hört die Reden. Briefe zur biblischen Sprache. Gelnhausen 1961. Burckhardthaus. 63 S.

Gebete für unsere Zeit. Hrsg. von Hans Hartwig von Goessel. Gladbeck 1960. Schriftenmissions-Verlag. 32 S.

Goebels, Karl: Der helle Morgenstern. Eine Besinnung zum Epiphaniastag. Calwer Hefte 37. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 28 S.

Haarbeck, Ako: Ludwig Hofacker und die Frage nach der erwecklichen Predigt. 1961. Neukirchener Verlag. 132 S.

Heise, Heinrich: Die entscholastisierte Schule. Stuttgart 1960. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. 132 S.

Herrwigh, Lothar E.: Protestantismus am Ende? Notizen über das evang. Christentum der Gegenwart. Gladbeck 1961. Schriftenmissions-Verlag. 144 S.

Kötscher-Bark, Ursula: Was ist uns Frohe Botschaft? Ein Beitrag zu der Frage: Jesus und der heutige Mensch. Hanau 1959. Freies Christentum. 19 S.

Lechler, Alfred: Die Prüfung der Geister. Witten. Bundesverlag.

Löschhorn, Albert: Gott ist gegenwärtig. Geistliche Übungen für evang. Christen. Basel 1959. Brunnen-Verlag. 93 S.

Lüthi, Walter: Die Kirche in der Welt. Basel 1960. Friedr. Reinhardt. 38 S.

Mächler, Robert: Der christliche Freigeist. Versuch einer wahrhaftigen Jesusbetrachtung. Zürich 1961. Pallas-Verlag. 136 S.

Metzger, Wolfgang: Der wahre Schatz der Kirche. Luthers 62. These im Zusammenstoß mit dem Immanenzdenken der Neuzeit. Calwer Hefte 36. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 28 S.

Murray, Andrew: Das Amt der Fürbitte. Eine Aufforderung zum Gebet. Ins Deutsche übertragen von G. Holtey-Weber. Basel. Brunnen-Verlag. 187 S.

Ders.: Die Schule des Gebets. Frei nach dem Holländischen. 4. Aufl. Basel 1959. Brunnen-Verlag. 180 S.

Neidhart, Joh. Anton: Im Allerheiligsten. Witten. Bundesverlag.

Niblett, W. R.: Christian Education in a Secular Society. London 1960. Oxford University Press. 132 S.

Oehler, W. J.: Der Vater ruft. Biblische Besinnungen für alle Tage des Jahres. Basel 1960. Brunnen-Verlag. 400 S.

Ötinger, Friedrich: Partnerschaft. 3. Aufl. Stuttgart 1960. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. XII, 319 S.

Ollesch, Helmut: Du bleibst bei mir. Ein Begleitbüchlein für das Alter. 2. Aufl. Gladbeck 1961. Schriftenmissions-Verlag. 64 S.

Pfürtner, Stephanus: Luther und Thomas im Gespräch. Heidelberg 1961. F. H. Kerle. 183 S.

Rieger, Paul: Der moderne Urlaub (7 Vorträge). München 1961. Ev. Presseverband. 92 S.

Rinderknecht, H. J. / Zeller, K.: Methodik christl. Unterweisung. 4. erweiterte Aufl. Zürich 1960. Zwingli-Verlag. 201 S.

Schacke, Martin: Mose in der Gegenwart Gottes. Gotterleben alttestamentlicher Gestalten und wir. Wuppertal 1960. R. Brockhaus. 82 S.

Schmidt, Ludwig: Gemeindeveranstaltungen, Arbeitshilfe und Entwürfe. 1. Band. Stuttgart 1960. 272 S. Bd. II: Besondere Anlässe. Stuttgart 1960. 333 S. Ehrenfried Klotz.

Solzbacher, J.: An der Schwelle der Reifezeit. Düsseldorf 1959. Patmos-Verlag. 240 S.

Spörri, Hch.: Ich glaube. Einführung in die biblische Heilswahrheiten für jung alt. 4. Aufl. Basel 1960. Brunnen-Verlag. 143 S.

Stammler, Eberhard: Protestanten ohne Kirche. Stuttgart 1960. Kreuz-Verlag. 232 S.

Tebbe, Walter: Das Evangelium in der Berufsschule. Eine Anleitung zum Gespräch mit berufstätigen jungen Menschen. Hamburg 1960. Agentur des Rauhen Hauses. 114 S.

Thielicke, Helmut: Wie die Welt begann. Der Mensch in der Urgeschichte der Bibel. Stuttgart 1960. Quell-Verlag. 336 S.

Tillich, Paul: Zwei Predigten. Hanau 1960. Freies Christentum. 16 S.

Tournier, Paul: Geschenke und ihr Sinn. Zürich 1961. Rascher. 73 S.

Voeltzel, René: Éducation et Révélation. Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses Nr. 53. Paris 1960. Presses Universitaires de France. 177 S.

Vonhoff, Heinz: Herzen gegen die Not. Weltgeschichte gegen die Not – Weltgeschichte der Barmherzigkeit. Kassel 1960. J. G. Oncken Nachf. 256 S.

Konfessionskunde und Ökumene

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. von Michael Schmaus. München 1960. Max Hueber. 196 S.

Baumann, Richard: Der Berg vor dem Konzil. Tübingen 1960. Katzmann. 176 S.

Fischer, Eugen Heinr.: Theologieprofessor, Theologische Fakultät und Kirche. Das akademische Lehramt der kathol. Theologie im Rahmen des dt. Konkordatsrechtes. Festschrift f. Joseph Rupert Geiselmann z. 70. Geburtstag. Freiburg 1960. Herder. 37 S.

Gallati, Fidelis M.: Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen. Wien 1960. Herder. XVI, 208 S.

Galot, Jean: Dans le Corps Mystique (Museum Lessianum section ascétique et mystique 52). Bruges 1961. Desclée de Brouver. 232 S.

Goldammer, Kurt: Kultsymbolik des Protestantismus. Mit Anhang: Symbolik des protestantischen Kirchengebäudes von Klaus Wessel (Symbolik der Religionen Heft 7). Stuttgart 1960. Anton Hiersemann. 112 S.

Hünermann, Josef: Pastoral der Sakramente heute zum Gebrauch für den Klerus. Einführung und Übersetzung des Directoriums des franz. Episkopats vom 5. 4. 1951. 2. Aufl. Essen 1961. Ludgerus-Verlag. 91 S.

Jaeger, Lorenz: Das Ökumenische Konzil. Die Kirche und die Christenheit. Erbe u. Auftrag. 2., durchgesehene Aufl. Paderborn 1960. Bonifacius-Druckerei. 149 S.

Jungmann, Josef A.: Symbolik der katholischen Kirche. Mit Anhang: Symbolik des katholischen Kirchengebäudes von Dr. Ekkart Sauser (Symbolik der Religionen Heft 6). Stuttgart 1960. Anton Hiersemann. 100 S.

Malmberg, Felix Ein Leib – ein Geist. Vom Mysterium der Kirche. Freiburg 1960. Herder. 342 S.

Rahner, Karl: Kirche und Sakramente. Quaestiones Disputatae 10. Freiburg 1960. Herder. 104 S.

Ratzinger, Joseph: Die christliche Brüderlichkeit. München 1960. Kösel-Verlag. 127 S.

Schnell, Hugo: Wiedervereinigung mit Rom? Vortrag in der St. Anna-Kirche zu Augsburg am Reformationsfest 1960. München 1961. Claudius Verlag. 16 S.

Streithofen, P. Basilius: Der Priester und die soziale Frage. Eine Übersetzung des Directoire pastoral en matière sociale des französ. Episkopats. Essen 1961. Ludgerus-Verlag. VII, 112 S.

Thils, Gustave: La „Theologie Oecumenique". Notion – Formes – Démarches. 1960. Revue Médicale de Louvain. 82 S.

Ders.: Primauté pontificale et prérogatives épiscopales „Protestas ordinaria" au Concile du Vatican. Louvain 1961. E. Warny. 102 S.

Voll, Dieter: Hochkirchlicher Pietismus. Ein Beitrag zum Verständnis des neueren Anglikanismus. München 1960. Chr. Kaiser. 136 S.

Winterhager, Jürgen Wilh.: Kirchen-Unionen des 20. Jahrhunderts. Zürich 1961. Gotthelf-Verlag. 253 S.

Missionswissenschaft

Appasamy, A. J.: Sunder Singh. Ein indischer Zeuge des lebendigen Christus. Basel 1961. Friedr. Reinhardt. 309 S.

Freytag, Walter: Reden und Aufsätze, Teil I. München 1961. Chr. Kaiser. 293 S.

Jahrbuch Evangelischer Mission 1960. Hrsg. von Jan Hermelink. Hamburg 1960. Dt. Evang. Missions-Hilfe. 126 S.

Rosenkranz, Gerhard: Weltmission heute. Vier Rundfunkvorträge (SgV 233). Tübingen 1961. J. C. B. Mohr. 36 S.

Dreißig Jahre Dekalogforschung

von Johann Jakob Stamm

(Fortsetzung)

2. Das zweite Gebot

a) Wie wir sahen (oben S. 200 f.), lautete dieses Gebot in der Urform wohl: „Du sollst dir kein Gottesbild *(päsäl)* machen." Es hat seine Parallelen an den Stellen: Ex. 20, 23 „Ihr sollt mir nichts an die Seite stellen; silberne und goldene Götter sollt ihr euch nicht machen", Ex. 34, 17 „Du sollst dir kein gegossenes Bild *(massēkā)* machen" und Dtn. 27, 15 „Verflucht ist, wer ein geschnitztes oder gegossenes Bild *(päsäl ūmassēkā)* macht".

Das Verhältnis dieser Fassungen beschäftigt die Forschung seit langem, wobei die Tatsache als Ausgangspunkt dient, daß nach Etymologie und Gebrauch *päsäl* das aus Holz oder Stein geschnitzte bzw. gehauene und *massēkā* das aus Metall gegossene Bild meint[1]). Wenn *päsäl* Jes. 40, 19; 44, 10 ebenfalls ein solches bezeichnet, so ist das ein später und abgeleiteter Sprachgebrauch.

Diesen Befund wird man mit Hempel (Litg. S. 72 f. und Das Ethos des AT's, 1938, S. 90) dahin deuten dürfen, daß in Ex. 20 ältere und einfachere Verhältnisse vorausgesetzt sind als in Ex. 34. Unter der Voraussetzung, der Dekalog von Ex. 34 sei älter als der von Ex. 20 läßt sich die Sache allerdings auch umgekehrt ansehen, nämlich so, daß das sich zunächst nur auf die Gußbilder erstreckende Verbot später ausgeweitet und auf jegliches Bild bezogen sei[2]). Dagegen spricht jedoch einmal die nicht haltbare Ansicht über das zeitliche Verhältnis der beiden Dekaloge, und es ist zum andern mit Bern-

---

1) Zu *päsäl* vgl. besonders Bernhardt (Gott und B. S. 113 Anm. 6), Galling in ZDPV 75, 1959, S. 12 und zu *massēkā* Bernhardt, l. c. S. 31 Anm. 3.

2) So Lods (Litt . . . S. 341) und früher u. a. R. Smend, Lehrbuch der altt. Religionsgeschichte², 1899, S. 135. – Ähnlich wie Hempel urteilt Kessler (VT 7 S. 9).

HARDT (Gott und B. S. 100) zu erwägen, ob nicht das Gußbild von Ex. 34, 17 wie auch die silbernen und goldenen Götter von Ex. 20, 23 als „pars pro toto" für das Götterbild überhaupt stehen können. „Man wird doch wohl eher die jeweils genannten Götterbilder bestimmten Materials als ‚Inbegriff des Götterbildes' verstehen müssen."

Weitgehendere Schlüsse zog MENES (BZAW 50 S. 25 f. und 50). Er leitet Ex. 20, 23 von einer auch Ex. 20, 24 f. begegnenden levitischen Kulturfeindschaft ab, welche kostbare Luxusstatuen verworfen habe. In Ex. 34, 17 seien es dann schon die gegossenen Bilder im allgemeinen, welche unter das Verbot fallen, und in Ex. 20, 4 seien schließlich alle Bilder verboten. Zur Kritik an diesen Thesen kann auf BERNHARDT, l. c. S. 100 f. verwiesen werden, die u. a. den Satz enthält: „Wenn die Bilderfeindschaft und das Bilderverbot ein Produkt des levitischen Protestes gegen den Luxus sein sollen, dann dürfen sie sich konsequenterweise nicht nur gegen Kultbilder richten, sondern müssen alle bildlichen Darstellungen, also auch die profanen und rein dekorativen umfassen." Davon könne im AT im Blick auf den Bilderschmuck des salomonischen Tempels keine Rede sein.

Noch kühner als MENES kombiniert MOWINCKEL (Act. Or. 8 S. 257 ff.). Nach ihm hätte die Mosezeit keine künstlich verfertigten Götterbilder, sondern höchstens rohe Göttersymbole oder ‚Fetische' gekannt. Ein Problem des Bildkultes habe deshalb damals überhaupt nicht bestanden. Ein solches sei erst durch die „Kanaanisierung" der Jahwe-Religion nach der Landnahme aufgekommen und zwar in radikaler Weise; denn auch die älteste Lade – genauer die verschiedenen in den Tempeln des Landes aufgestellten Laden – hätten ein Stierbild als Ephod enthalten. Auch die Ephod-Bilder eines Gideon und Micha wären Bilder Jahwes gewesen; erst die spätere Überlieferung habe sie zu illegitimen Darstellungen umgeprägt. Gegen den breiten Strom des Bilderdienstes erhob sich im Süden viel früher eine Reaktion als im Norden. Ihre ersten Wortführer seien die levitischen Priester in Kadesch gewesen. Sie vertraten ein antikanaanäisches und nomadisches Ideal, das sich in den südlichen Stämmen ausbreitete und zum Teil auch die Priesterschaft am Tempel in Jerusalem mitriß. Von ihrem Denken sei der Jahwist beeinflußt, bei dem sich in Ex. 32 und 34, 17 die ersten Dokumente einer Bilderfeindschaft finden. Die älteste Lade in Jerusalem mit ihrem Stierbild darin soll 927 v. Chr. durch Scheschonk vernichtet worden sein (1. Kön. 14, 26). Um 900 habe man dann eine neue Lade ohne ein solches geschaffen, und von da an sei der Jerusalemer Kult bildlos gewesen. In der Folgezeit ging die Reinigung des Kultes weiter, bis allmählich die ihr entsprechende Anschauung auch ins Nordreich eindrang. „Bei Amos findet sich noch keine Drohung wider die Jahwäbilder, Hosea dagegen vertritt in dieser Hinsicht ganz den judäischen Standpunkt." Der aus „Le Décalogue" bekannten Ansicht MOWINCKELS vom jungen Alter

des ED entspricht es, daß er im 2. Gebot eine verallgemeinernde Steigerung der Vorschrift von Ex. 34, 17 sieht. – Er bietet eine geschlossene und auf ihre Weise auch interessante Sicht der Dinge, doch ist die Last der Hypothesen – u. a. die ein Stierbild bergende Lade – zu schwer, als daß man sich überzeugen lassen könnte.

b) Mit der soeben erwähnten Arbeit von Mowinckel ist bereits die Frage nach der Reichweite des Gebotes berührt, d. h. konkret die Frage, ob dieses es auch mit Jahwebildern oder nur mit Darstellungen heidnischer Gottheiten zu tun habe. Das letztere hat H. Th. Obbink in dem Aufsatz „Jahwebilder" (ZAW 47, 1929, S. 264–274) angenommen. Er bestreitet darin, daß es in der israelitischen Religion je eigentliche Bilder Jahwes gegeben habe; Ri. 17/18 handle es sich um ein Götzenbild und in 1. Kön. 12 sei der Jungstier als Piedestal des unsichtbar auf diesem stehenden Gottes (Hadad) gedacht gewesen. Nur im Blick auf kanaanäische Gottheiten sei zudem beim 2. Gebot der Hinweis auf die göttliche Eifersucht sinnvoll; denn „wie kann Jahwe eifersüchtig sein, wenn Israel ein Bild von ihm macht und sich vor diesem Jahwebild beugt? Aber wenn Israel die Jahwe gebührende Ehre andern Göttern erweist, dann wird Jahwes Eifersucht rege, da er ja nicht dulden kann, daß seine Ehre andern Göttern geschenkt wird" (l. c. S. 265). Unter dieser Voraussetzung gewinnt das 2. Gebot den Sinn: „Du sollst den Dienst Jahwes rein halten und ihn nicht verunstalten mit allerhand heidnischem Material" (l. c. S. 274).

Es ist verständlich, daß diese gradlinige Deutung nicht ohne Wirkung geblieben ist. So meint Bentzen (Introd. II S. 54 f.) unter Hinweis auf Ri. 17/18 und 1. Sam. 19, 13, die Zeit nach der Einwanderung scheine Bilderdienst gekannt zu haben, ohne ihn als Verrat am wahren Jahweglauben zu empfinden. Im Zusammenhang damit erwägt er, ob das 2. Gebot vielleicht zu den nachträglichen Erweiterungen des Dekalogs gehöre; es sei aber auch möglich, daß ursprünglich nicht alle Bilder verboten waren, sondern nur gewisse Arten von Idolen aus besonders teurem Material. Ähnlich ist die Meinung von Schrade (Der verb. Gott S. 66), der das 2. Gebot in der im ED vorliegenden Form erst für die nachsalomonische Zeit für möglich und sinnvoll hält. „Erst in Kanaan begegnet Jahwe Göttern, von denen er sich abheben muß, die Eifer und Eifersucht in ihm erwecken." Es sei dagegen ungewiß, ob die Jahwe noch bildlos verehrende Wüstenzeit ein Verbot der Bilder brauchte; notwendig werde es jedenfalls erst in Kanaan.

Der Einfluß von Obbink ist auch spürbar bei Fritz Dumermuth in ZAW 70, 1958, S. 59–98. Nach ihm wäre das Stierbild des Jerobeam kein Jahwebild gewesen, sondern Piedestal der unsichtbar gegenwärtigen Gottheit (S. 83). „Die judäische Polemik stempelte das Stierbild fälschlicherweise zum Gottesbild, um es so unter das Bilderverbot des Dekalogs fallen zu lassen. Indessen

ist hierbei bereits eine sekundäre Anschauung im Spiel, da das ursprüngliche Bilderverbot von Ex. 20, 4 f. sich wahrscheinlich bloß auf Fremdgötterbilder bezieht" (l. c. S. 89).

Ist also wirklich damit zu rechnen, daß im anfänglichen Jahweglauben und dem ursprünglichen Sinn des 2. Gebotes gemäß Jahwebilder erlaubt waren? Von außen nach innen gehend, läßt sich dazu folgendes bemerken:

1. Die gut verbürgte Bildlosigkeit in den Hauptheiligtümern von Silo und Jerusalem muß einen Grund gehabt haben, zumal auch die Patriarchen nach der Sage kein Gottesbild errichteten, so SELLIN (Einl. [7] S. 26) und kürzer SELLIN-ROST [8] S. 40. Eine gewisse Bestätigung dafür liefern die Ausgrabungen in Palästina, wofür G. ERNEST WRIGHT, Biblische Archäologie, 1958, S. 112 f. zitiert sei: „Die Archäologie bestätigt, daß dieses Gebot (das 2.) in Israel sehr alt ist, denn bis zum heutigen Tag ist kein Bildnis Jahwes aus dem Schutt einer israelitischen Stadt aufgetaucht. Dagegen sind eine ganze Reihe kupferner und bronzener Figurinen männlicher Götter in kanaanäischen Städten gefunden worden, bei denen es sich meist um Baal handelt. Aber in israelitischen Städten kommen sie nicht vor."[1])

2. Es ist schwer, die Ri. 17/18 und 1. Kön. 12 (Ex. 32) erwähnten Idole anders, denn als Jahwebilder bzw. -symbole zu verstehen. Möglich ist das nur bei der Annahme, daß die uns vorliegende Überlieferung einen ursprünglichen Tatsachenbestand stark umgebildet habe. Dafür fehlt aber jeder sichere Anhaltspunkt. Man wird eben nicht darum herumkommen, das Vorhandensein privater oder illegitimer Jahwebilder im alten Israel anzuerkennen. Das ist mit ROWLEY (MD S. 107)[2]) als eine Übertretung des 2. Gebotes zu werten, die jedoch keineswegs zu besagen braucht, daß dieses nicht bestanden habe. Gegenüber der Ehernen Schlange, dem Ephod und den Teraphim[3]) ist – wieder mit ROWLEY (MD S. 102 Anm. 5) – zu bedenken, daß der Dekalog den Gebrauch jeglichen sakralen Gegenstands nicht verbietet, sondern nur die Verehrung eines andern Gottes als Jahwe, der nicht durch ein (von Hand gefertigtes) Bild dargestellt werden darf. Ein solches war die Lade nicht; sie war vielmehr ein altes und wohl schon vorkanaanäisches Führungssymbol, das die Gegenwart des unsichtbar anwesenden Gottes verbürgte[4]).

---

1) So auch ALBRIGHT (Von der Steinz... S. 265 f. und Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, 1956, S. 129 f., 173 ferner (mit Angabe weiterer Lit.) ROWLEY (MD S. 105 Anm. 3 (und auch Galling, Bibl. Reallex., 1937, Sp. 202 ff. und zur Frage, ob das Stierbild als Postament des unsichtbar darauf stehenden Gottes gelten könne, W. Baumgartner in Th. Rdsch. 13, 1941, S. 87.

2) Auch ROWLEY (Faith of Israel S. 76 ff.).

3) Zu Ephod und Teraphim vgl. Stoebe in BZAW 77 S. 238 f.

4) Dazu besonders EISSFELDT in ZAW 58 S. 190–215, BERNHARDT (Gott und

3. Daß mit dem 2. Gebot wirklich auch Darstellungen Jahwes gemeint sind, lehrt die Begründung, welche sein Inhalt in Dtn. 4, 15 f. erfährt[1]). Nun ist das eine verhältnismäßig späte Stelle, weshalb sich fragen läßt, inwieweit sie zur Interpretation des ursprünglichen ED herangezogen werden darf. Der zeitliche Abstand ist nicht zu leugnen, doch ebensowenig die Feststellung von Rads (ThWb II S. 378), daß der offizielle Jahwekultus gegenüber den Bildern eine durchaus einheitliche Linie zeigt und sich nirgends in der Literatur Spuren eines Bruches oder einer Entwicklung zum bildlosen Kult hin nachweisen lassen. Weil das so ist, darf im speziellen die erwähnte jüngere Stelle zur Erklärung der älteren herangezogen werden und ist im allgemeinen „kein Grund vorhanden, das Bilderverbot der mosaïschen Religionssetzung abzusprechen" (von Rad, l. c. S. 378)[2]). Wie gesagt, erstreckt sich dieses auch auf Jahwebilder, wofür schließlich noch der Hinweis von Bernhardt (Gott und B. S. 93) genannt sei: Das Gebot lautet nicht: „Übernimm keine fremden Götterbilder!", sondern eindeutig: „Mache keine!"

Daß es keinen Grund gibt, „das Bilderverbot der mosaïschen Religionssetzung abzusprechen", ist eine negative Feststellung, die durch positive Argumente ergänzt werden muß, welche aufzeigen können, was jenes Verbot für Mose und seine Zeit für einen Sinn gehabt habe. Wie besonders Bernhardt, l. c. S. 141 ff. eindrucksvoll dargetan hat, kommt dabei der Lade große Bedeutung zu, ist sie doch sowohl „das eine bildlose Wanderheiligtum Israels aus der Zeit vor der Landnahme" (S. 149), als auch das Bundesheiligtum innerhalb der israelitischen Amphiktyonie nach der Landnahme (S. 141). Im Bereich der Amphiktyonie bedeutet die Errichtung eines Jahwebildes einen neuen Kultus und damit eine Abkehr vom gemeinsamen Heiligtum (vgl. S. 143). Für die Zeit des Mose mit der Lade als Führungssymbol weist das Bilderverbot darauf hin, daß Jahwe als Führergott nicht auswechselbar ist (vgl. S. 144). In dieser Funktion ist Jahwe „eine Gottheit, der man gehorcht, nicht aber eine Gottheit, die man bezwingt, um sie sich dienstbar zu machen" (S. 152). Letzteres ist Sache der Priester in heidnischen Religionen, die sich dazu auch des die Gottheiten darstellenden Bildes bedienen. – Auch Procksch (Theol. S. 86) hat schon das Bilderverbot mit der Lade verbunden, die er als „tragbare Cella des Jahvenamens" deutet.

B. 136 ff. und 144 ff.) und Schrade (Der verb. Gott S. 33 ff.), vgl. auch Eichrodt (Theol. I[5] S. 59 ff.), Buber (Moses[2] S. 185 ff.) und Sellin (Isr.-jüd. Relg. S. 30 ff.).

1) So mit Heinisch (Exod. S. 151), Pirot-Clamer (S. 175–177), Bernhardt (Gott und B. S. 94).

2) Zu diesen Problemen und den gegen die Mosaïziät des 2. Gebotes vorgebrachten Gründen vgl. bes. Eberharter (Dek. S. 34 ff.), Rowley (MD S. 102 ff.), Buber (Moses[2] S. 146 ff.), Bernhardt (Gott und B. S. 114 ff.).

Im Zusammenhang mit Jahwes Wesen als Führungs- und damit auch als Geschichtsgott hat ferner Buber (Moses ² S. 150) das Bilderverbot verstanden. „Er ist nur dann der Geschichtsgott, der er ist, wenn er in der Natur nicht lokalisiert wird, gerade weil er sich alles dessen, was in der Natur potenzierte Sichtbarkeit ist, insbesondere alles naturhaften Lichts, zu seiner Kundgebung bedient." Nahe steht North (BZAW 77 S. 151–160): Weil Jahwe Israel aus Ägypten führte – was keine Entsprechung bei Milkom oder Kamos hat –, soll Israel keine andern Götter haben und eben deshalb soll es sich auch keine Bilder von ihm machen (S. 156).

c) Mit der Frage nach dem Sinn des Bilderverbots für Mose ist die weitere nach seinem Sinn im Zusammenhang des überlieferten Wortlauts des ED verbunden. Sie hat uns jetzt noch zu beschäftigen. Dem abendländischen Denker liegt es nahe, das Verbot einer Darstellung des göttlichen Wesens auf die Geistigkeit der Gottesvorstellung zurückzuführen. Das hat in neuerer Zeit namentlich Volz (Mose² S. 36 ff.) vertreten[1]). Absicht und Wesen des Gebotes liegen nach ihm in einer Scheidung zwischen Gotteswelt und Sinnenwelt, und es hatte die Aufgabe, auf das Joh. 4, 24 erreichte Ziel hin die Auffassung der Gottheit als eines Geisteswesens zu erhalten und zu stärken. Ganz entsprechend meint Beer (Exod. S. 100), durch das Bilderverbot werde Gott als Geist erklärt. Dem stimmte einst auch von Rad zu mit dem Satz (ThWb II S. 378): „Daß dem mosaïschen Bilderverbot ein sehr starker Glaube an die Geistigkeit des Wesens Jahwes zugrunde liegt, ist offensichtlich." Doch wird das sogleich dahin präzisiert, daß das nicht in spekulativem Sinn verstanden werden dürfe, „d. h. im Sinn eines seinsmäßig der Materie und dem Diesseits enthobenen Gottes, sondern eines Gottes, dessen sich der Mensch von sich aus überaus schwer bemächtigen kann; am allerwenigsten in einer sichtbaren Vergegenständlichung und Verdinglichung".

Das hier betonte Anliegen kommt auch bei Buber (Moses² S. 150 f.) zur Geltung. Er versteht das Bilderverbot von der Offenbarungsformel: „Ich bin der ich bin" her, durch die Jahwe sich als den bezeichne, „der nicht auf eine bestimmte Erscheinungsweise festgelegt ist, sondern sich jeweils den von ihm Geführten, um sie zu führen, so zu sehen gibt, wie es ihm beliebt"[2]). Das Bilderverbot wird weiter verstanden als unerläßliches Stück von Jahwes Herrschaft über sein Volk, als Ausdruck seiner Unbedingtheit den andern Göttern gegenüber. Der künstlerischen Darstellung des Göttlichen wohne die Tendenz inne, „über die Gottheit sinnlich zu verfügen". Wenn das 2. Gebot sich dagegen richtet, sei das nicht ein Kampf gegen die Kunst, sondern „ein

1) So auch Volz (Propheteng.² S. 46 f.); ähnlich Eichrodt (Interpr. 11 S. 29).

2) Ähnlich bei North (BZAW 77 S. 158), der jene Formel als Hinweis auf den „deus absconditus" nimmt, der nicht durch ein Bild begrenzt werden könne.

Kampf gegen die sich wider den Glauben auflehnende Phantasie". – Irgendwo zwischen Volz und Buber steht Auerbach (S. 225 und 229), indem bei ihm echt biblische und modern-philosophische Gedanken eigenartig verschlungen sind: Er hebt einerseits den Eingriff hervor, den das Bilderverbot in die magische Gottesvorstellung bedeutet, und andererseits macht er darauf aufmerksam, wie hier eine Entwicklung eingeleitet sei, „die zu der Idee des unsichtbaren, an keine Gestalt gebundenen und nicht nur einzigartigen, sondern wirklich einzigen Gottes führen mußte" (S. 225).

Einen wichtigen Schritt in Richtung auf ein genuin biblisches Verständnis der Sache tat Zimmerli (BF S. 550–563). Eine schon ältere Erkenntnis aufnehmend[1]), hat er zunächst gezeigt, daß der Plural in dem „vor ihnen" *(lāhäm)* sich über das 2. Gebot hinweg auf das 1. bezieht, d. h. genau auf die Worte „andere Götter" im Satz: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir." Sie sind gemeint, wenn im Anhang zum 2. Gebot davor gewarnt wird, sich niederzuwerfen und sich zum Knecht zu machen. Das bestätigt sich,wie Zimmerli weiter dartut, durch den Gebrauch der Phrase „sich niederwerfen und dienen" im Hebräischen. Sie bedeutet „gottesdienstlich verehren", und zwar nur gegenüber Israel fremden und ihm verbotenen Gottheiten. Nie werden die beiden Verben *(hištāḥăwā* und *ʿābad)* gebraucht, wenn es um die Verehrung Jahwes geht, und auch nicht für die Anbetung der Bilder. Davon wird der (erweiterte) Wortlaut des 2. Gebotes keine Ausnahme machen; er zielt also nicht auf die Bilder, sondern auf die Götter. Dazu stimmt der den Zusammenhang abschließende Hinweis auf Jahwes „Eiferheiligkeit", mit der, wie oben (S. 238 f.) erwähnt, auch sonst noch das Verbot, fremde Götter zu verehren, begründet wird. So ist der Schluß überzeugend, daß für denjenigen, welcher die Ergänzungssätze an das 2. Gebot heranschob, dieses ganz im Schatten des 1. stand. Er nahm die beiden Gebote als eines, was nicht möglich gewesen wäre, wenn er sie nicht als innerlich zusammengehörig empfunden hätte. War die Verehrung fremder Götter ein Eingriff in Jahwes Herrschaftsrecht über Israel, so kann es mit dem Bilderdienst nicht anders gewesen sein. „Im Gottesbild, das der Mensch sich fertigt, ist Jahwes Freiheit angetastet" (Zimmerli, l. c. S. 561).

Auf dieser Grundlage wird das Gebot erklärt bei von Rad (Theol. I S. 211 bis 218) und bei Noth (ATD 5 S. 130 f.)[2]), wobei der erstere sich die religionsgeschichtlichen Erkenntnisse zunutze macht, die jüngst zum Verständnis der Bilderverehrung gewonnen wurden. Neben Schrade (Der verb. Gott) ist hiefür namentlich das schon wiederholt erwähnte Buch von Bernhardt

1) August Wilh. Knobel, Die Bücher Exodus und Leviticus, 1857, S. 204, Eerdmans, Alttestamentliche Studien III, 1910, S. 133.

2) Vgl. auch Noth (Ges. Stud. S. 72 f.).

(Gott und Bild) zu nennen. Hier wie dort tritt das geistige Wesen der Bilder verehrung hervor, die es nicht mit totem Stoff zu tun hat, sondern mit einem von göttlicher Gegenwart erfüllten Symbol. „Das wesentliche am Götterbilde ist . . . das göttliche Fluidum, das es erfüllt und damit zur Wohnung des Gottes werden läßt" (BERNHARDT, l. c. S. 31). Das ist eine Feststellung, die einmal mehr zu erklären vermag, weshalb das 2. Gebot dem 1. so nahesteht, wie das aus Ex. 20, 5 hervorgeht.

d) Eine für unsern Bericht am Rande stehende Frage ist die, wie die bildlichen Darstellungen in späthellenistischen Synagogen, besonders der von Dura-Europos, sich zum 2. Gebot verhalten. Um eine Antwort haben sich FREY (Biblica 15 S. 265 ff.), RUWET (Verbum Domini 20 S. 29 ff.), RUDOLF MEYER (Judaica 5 S. 1 ff.) und auch NOTH (ZDPV 75, 1959, S. 177) bemüht[1]. MEYER kommt (l. c. S. 24 f.) nach einer Durchsicht der zugehörigen literarischen Quellen zu folgendem, durch den archäologischen Befund bestätigtem Ergebnis: „Die Darstellung beseelter Wesen, sowohl Tier wie Mensch, ist dort verboten, wo die Gefahr des Bilderdienstes besteht und wo das religiös-nationale Empfinden verletzt werden könnte. . . Die Übersicht über die literarischen Belege zeigt, daß es ein absolutes Verbot aller tierischen und menschlichen Figuren weder in der altjüdischen Theokratie noch im späteren synagogalen Gemeinwesen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte gegeben hat" – NOTH meint, es sei so gewesen, „daß das Bilderverbot nicht immer und nicht überall in gleicher Weise strikt verstanden wurde, sondern je nach der allgemeinen Lage, vor allem in Zeiten und Gegenden, in denen kein Anlaß zu besonders entschiedener Abgrenzung von der ‚heidnischen' Umgebung bestand, auch großzügiger interpretiert und praktiziert werden konnte . . ."

3. Das dritte Gebot

Die Stellung dieses Gebotes hinter dem Bilderverbot entspricht der Tatsache, daß Israel Gott nicht im Bild, wohl aber im Namen gegenwärtig wußte, vgl. VON RAD (Theol. I S. 184 f.). Wörtlich ist es zu übersetzen mit: „Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht aufheben zum Nichtigen." Dabei ist *nāsā' šēm* gewiß ähnlich zu verstehen wie *nāsā' šēma'* (Ex. 23, 1) und *nāsā' ḫärpā* (Ps. 15, 3) und demgemäß mit KOEHLER, Lex. S. 636 a und 951 a wiederzugeben mit: „den Namen aussprechen" bzw. „nennen". Möglich ist auch die von ihm früher (Dek. S. 180) erwogene Fassung: „Du sollst den

1) Vgl. auch die Übersichten bei C. WATZINGER, Denkmäler Palästinas II, 1935, S. 107 ff. und W. G. KÜMMEL, Die älteste religiöse Kunst der Juden (Judaica 2, 1946, S. 1 ff.).

Namen Jahwes, deines Gottes, nicht zu Frevel laut werden lassen". Mit dieser Übersetzung ist bereits das Problem visiert, was das hebräische *laššāw* bedeute. Das ist – so Volz (Mose² S. 40) – umschreibend anzugeben durch die Begriffe: nichtig, lügnerisch, falsch, gottlos. Das von Koehler angenommene „frevlerisch" (zu Frevel) erscheint als zu speziell und zu stark. Wäre das gemeint, stünde im Hebräischen wohl ein *lārāšaʿ* oder *läḥḥāmās*[1]). Offenbar eignet dem Begriff *šāw* etwas geheimnisvoll Schwebendes, womit es zusammenhängt, daß der Sinn des Gebotes anhand des Wortlautes nicht eindeutig erfaßt werden kann. Es läßt sich zunächst nur allgemein feststellen, der Jahwe-Name werde vor Mißbrauch geschützt. Worin dieser bestanden haben mag, das ist aus weitergreifenden Erwägungen abzuleiten.

Hierbei darf die von Mowinckel, Psalmenstudien I, 1921, S. 50 ff. ausgesprochene Vermutung beachtet sein, wonach *šāw* eigentlich „unheilwirkender Zauber" bedeutet. Im 3. Gebot würde somit der heilige Name gegen zauberischen Mißbrauch geschützt werden. Auf das gleiche führt es, wenn man den altorientalisch-antiken Namenglauben berücksichtigt, wie das Volz (Mose² S. 42) getan: „Name und Existenz sind im Altertum aufs engste verbunden, Name und Erscheinung sind verwandt, Name ist Kraft, wer den Namen eines Numens weiß, hat Gewalt über das Numen . . ., wer den Namen des Numens ausruft, ruft das Numen herbei und wirkt die Kraft, die in dem Numen liegt. Infolgedessen verbindet sich mit dem Namen vor allem das Zauber- und Beschwörungswesen." Es ist danach nicht zu bezweifeln, daß im 3. Gebot der Name vor allem gegen Zauber geschützt werden soll und dieses geradezu als grundlegende Abgrenzung gegen die Magie betrachtet werden kann[2]).

Ein weiterer Bereich, da der göttliche Name mißbraucht werden konnte, war der Eid; „denn jeder richtige Schwur geschah unter Anrufung Gottes" (von Rad, Theol. I S. 185), und daß der Meineid eine Entweihung jenes Namens bedeutete, lehrt die Stelle Lev. 19, 12. Ferner ist an den Fluch zu denken. Mit DLF S. 38 Anm. 65 darf dafür Hosea 4, 2 herangezogen werden. Mit den Worten: „Verfluchen, Täuschen, Morden, Stehlen und Ehebrechen reißen ein (im Lande)" ist auf alle Fälle auf das 6., 7. und 8. Gebot angespielt. So liegt es nahe, anzunehmen, daß mit dem Verb „verfluchen" an das 3. Gebot gedacht und dieses also auch mit dem Fluch in Verbindung gebracht sei.

1) Es ist nicht zufällig, daß Koehler im Lex. S. 951a bei *šāw* die Bedeutung „frevlerisch" nicht aufführt.

2) Dazu auch Auerbach (S. 200 f.), Beer (Exod. S. 101), Bernhardt (Gott und B. S. 153 f.), Eichrodt (Interpr. 11 S. 30), Hempel (Litg. S. 71), Noth (ATD 5 S. 131), auch Buber (Moses² S. 156) der vom Verbot, den Namen des wahrhaft Daseienden auf irgendeinen magischen „Wahn" zu „tragen" „und so irgendein Wahngebild am Dasein des Daseienden teilnehmen zu lassen" redet.

Aus Lev. 18, 21; 20, 3 ergibt sich mit von Rad (Theol. I S. 185), daß der Name Jahwes entweiht wurde, „wo Israel sich in irgend einer Form dem Kult einer anderen Gottheit geöffnet hat". Eine Entweihung solcher Art mag beim 3. Gebot ebenfalls mit gemeint sein. Das ist ein Ergebnis, zu dem auf anderem Wege auch Staples (JBL 58 S. 325 f.) gelangt. Er setzt den Dekalog in die prophetische Zeit und ist der Ansicht, das 3. Gebot protestiere gegen jeden synkretistischen Versuch, Jahwe mit den Baalim gleichzustellen.

Zum Schluß soll noch auf eine merkwürdige Übereinstimmung hingewiesen werden, die zwischen dem Wortlaut des Gebotes und einer Stelle in den Harems-Erlassen assyrischer Könige besteht (Weidner, Archiv für Orientforschung 17, 1956, S. 279), Satzung 10, Z. 57 f.: „Entweder Gattinnen des Königs oder niedere Frauen, die . . . sich gegenseitig schlagen, in ihrem Streit den Namen der Gottheit mißbräuchlich anrufen" *(ina ṣaltišina šum ili ana mašikti tazakruni)*.

4. Das vierte Gebot

Wie die Übersichten bei Kraeling (AJSL 49 S. 218 ff.), Botterweck (Theol. Quartalschr. 134 S. 448 ff.) und de Vaux (Institutions II S. 371 ff.) zeigen, ist die Frage nach der Herkunft des Sabbat noch immer ungelöst. Was das babylonische Material anlangt, so ist wichtig, mit Botterweck (S. 454) klar zwischen *šabattu/šapattu* als Tag der Monatsmitte (Vollmondstag) und den Unheilstagen *(ūmē lemnūti)* der assyrischen Hemerologien[1]) zu scheiden, da *šabattu* zu jenen gerade nicht gehört. Obwohl ein sprachlicher Zusammenhang zwischen dem babylonischen *šabattu* und dem hebräischen *šabbāt* nach wie vor naheliegt, ist eine inhaltliche Berührung bzw. Herleitung unwahrscheinlich, und zwar vor allem deshalb, weil trotz den im AT Neumond und Sabbat zusammen nennenden Stellen (Am. 8, 5; Hos. 2, 13; 2. Kön. 4, 23; Jes. 1, 13) die Annahme, daß auch *šabbāt* in Israel einst den Vollmondstag und erst später den vom Mondlauf unabhängigen Ruhetag bezeichnet habe, unbewiesen ist[2]). Ein solcher Übergang läßt sich nicht belegen und erscheint im Blick auf alte Stellen wie Ex. 23, 12; 34, 21 als unwahrscheinlich, vgl. dazu besonders Cannon (ZAW 49 S. 325 ff.). Hingegen ist möglich, daß bei der Umwandlung des zunächst fröhlich gefeierten Sabbat (vgl. noch Jes. 58, 13) in einen ernsten und streng zu beobachtenden Tag die Praxis der babyloni-

---

1) Dazu B. Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer, 1915, Langdon (Menolgies) und Labat (Hémérologies . . .).

2) Gegen die entsprechende These von Meinhold vgl. Budde (beide in ZAW 48), ferner Kraeling, l. c. S. 221 f. – An einen Zusammenhang mit einem alten Mondfesttag denkt jedoch Pedersen (Israel III/IV S. 426–428).

schen „Unheilstage" von Einfluß gewesen sein könnte[1]). – Vom Sabbat als Vollmondstag, der zugleich das Datum des Auszugs aus Ägypten gewesen wäre, geht Procksch (Theol. S. 86 f.) aus.

Einen andersartigen Zusammenhang des Sabbat mit dem altorientalischen und speziell assyrischen Kalender nehmen H. und J. Lewy (HUCA 17 S. 1ff.) an. Ihren gelehrten, aber nicht durchwegs leicht zu verstehenden Aufsatz hat Botterweck, l. c. S. 135 glücklich dahin zusammengefaßt, es gehe darum, daß die Siebentagewoche (und damit auch der Sabbat als Schlußtag der Woche) nach dem Mißglücken einer Kalenderreform unter Josia sich erst zur Zeit Esras aus der Fünfzigtageeinheit (pentecontad=assyrisch *ḫamuštu)* des Orients entwickelt habe[2]). Diese Vermutungen haben den lebhaften Widerspruch von Tur-Sinai (BiOr 8 S. 14 ff.) hervorgerufen[3]). Er hält es für unmöglich, das hebräische *šabbāt* vom babylonischen *šabattu* herzuleiten; ähnlich wie bei H. und J. Lewy geht bei ihm die Verbindung mit dem Zweistromland über den assyrischen Terminus *ḫamuštu;* nur glaubt er nicht, daß dieser eine fünfzigtägige Kalenderperiode bezeichne; er meine vielmehr ein Fünftel des Monats, also eine Zeitspanne von sechs Tagen. Diese *ḫamuštu*-Woche – man kennt sie vor allem aus den kappadokischen Rechtsurkunden –, die in dem alten Sexagesimalsystem beheimatet ist, läßt sich bisher nur als Verwaltungseinrichtung für Handel und Rechtswesen, nicht aber im religiös-kultischen Bereich nachweisen. Der einer *ḫamuštu*-Woche folgende neue Tag ist kein eigentlicher siebenter Tag, sondern der erste der (wieder) beginnenden sechstägigen Woche; von einem Ruhetag im Sinne des alttestamentlichen Sabbats kann keine Rede sein, da an ihm der eigentliche Rechts- und Geschäftsverkehr amtlich vor sich ging. „Der Begriff einer wöchentlichen Arbeitsruhe ist damit sicherlich nicht verbunden, im Gegenteil ist der *ḫamuštum*-Tag, der erste Tag der Woche, der eigentliche Arbeitstag des Amtes, sowie aller jener, die im Amt ihre Geschäftsverträge zu schließen hatten" (l. c. S. 20 b).

Tur-Sinai sucht nun mit Hilfe dieser *ḫamuštu*-Woche die biblische Woche und den Sabbat zu erklären: Der Glaube an einen Schöpfergott, der Sonne, Mond und Sterne als geschaffene Wesen beherrscht, führte Israel zu der Annahme, „daß die Gottheit selbst nach einer Arbeitsperiode von sechs Zeiten ihr Werk abbricht, und damit den Menschen zum Vorbild dienen will" (l. c. S. 24 b). So folgte der alten *ḫamuštu*-Woche von je sechs Arbeitstagen ein

---

1) Das erwägt North (Biblica 36 S. 192); ähnliche, nur viel weiterreichende und nicht überzeugende Schlüsse bei Snaith (New Year Fest. S. 118 ff.). – Sehr zurückhaltend gegenüber einer Ableitung aus Babylon ist de Vaux (Inst. II S. 374).

2) Vgl. zu diesen Thesen auch Albright in JBL 64, 1945, S. 290.

3) Vgl. dazu wieder Botterweck, l. c. S. 455 f., dem ich in der Wiedergabe folge.

geheiligter Ruhetag, „der, sollte er nicht, gegen alle geheiligte Überlieferung, die Zahl der Arbeitstage verändern, den sechs Tagen der Arbeit hinzugefügt werden mußte“ (l. c. S. 24 a). „Ein solches Feiern der Gottheit war, analog, auch an seinem Werk am Mond erkennbar, das er am 15. Monatstag regelmäßig abbricht, und dementsprechend galt auch dieser Tag als Sabbat“ (l. c. S. 24 b).

Demgegenüber ist einmal darauf hinzuweisen, daß *ḫamuštu* im Chicago Assyrian Dictionary VI, 1956, S. 74 f. als „period of five days“ bestimmt wird[1]), und zum andern müssen wir wiederholen, wie fragwürdig die These vom Sabbat als Vollmondstag ist. „Der altl. Sabbat hat ebenso wie die Woche mit den Mondphasen nichts zu tun; der Sabbat ist jeweils der Schlußtag der siebentägigen Woche, die ihrerseits unabhängig von der jeweiligen Mondphase ist“ (Botterweck, l. c. S. 456). – Wie Vogt (Biblica 40 S. 1008 ff.) dartut, bedeutet *šabbāt* im AT nie geradezu „Woche“, auch nicht Lev. 23, 15, der einzigen Stelle, die dafür in Frage kommen könnte.

Auf Eerdmans[2]) geht die These vom kenitischen Ursprung des Sabbat zurück. Er sieht in dem Verbot, am Sabbat Feuer zu entfachen (Ex. 35, 3, vgl. Num. 15, 32-36), ein Arbeitsverbot der Keniter/Midianiter, die sich als wandernder Schmiedstamm am Saturnstag der Arbeit enthielten. Moses, der mit einer Midianiterin verheiratet war, habe diesen Ruhetag übernommen, legitimiert und als Gebot Jahwes auf alle Arbeit ausgedehnt. Das hat in der Forschung Anklang gefunden, indem Budde (JTS 30 S. 1 ff.), Kessler (VT 7 S. 10), Koehler (Dek. S. 181), North (Biblica 36 S. 182 ff.) und Rowley (MD S. 114 f.) zustimmten[3]). In abgeschwächter Weise rechnet auch Buber (Moses[2] S. 98) mit diesem Ursprung des Sabbats, wenn er davon spricht, daß dem Mose vermutlich in Midian mit dem Sabbat verwandte Bräuche begegnet seien. Trotzdem bestehen dieser Ableitung gegenüber schwere Bedenken, die Botterweck[4]) in die folgenden Worte faßt: „Wenngleich die Bedeutung der Qeniter . . . als wandernder Kupferschmiede sowie die Beziehungen der Midianiter/Qeniter zu Moses sehr zu beachten sind, so ist die Grundlage (Ex. 35, 3; Num. 15, 32) zu schwach, die Hypothese zu tragen: Daß die Qeniter den Saturn (Kewan) verehrten und eine durchlaufende siebentägige Woche kannten, ist nicht belegt; die Planetenwoche mit Saturnstag läßt sich nach F. H. Colson, The Week, 1926, 18 nicht weiter als rd. 180 v. Chr. nachweisen“. Ablehnend äußert sich auch de Vaux (Inst. II S. 376 f.).

1) Dazu ist der Hinweis zu beachten, wonach in Datierungen die Folge regelmäßig sei: *ḫamuštum*-Periode, Monat, Jahr.

2) Marti-Festschrift, 1925, S. 79–83, ebenso Eerdmans (Religion S. 28 ff.).

3) Vgl. auch Rowley (The Faith . . . S. 142).

4) Religionsgeschichtliches und theologisches Wörterbuch zum AT, hrsg. von G. Johannes Botterweck und Kurt Schubert (Probeartikel: Sabbat).

Die verschiedenen bisher genannten Möglichkeiten sind in neuartiger Weise benützt bei Cazelles (Etudes ... S. 92–95): Der Sabbat wird auf eine gemeinsemitische Tradition zurückgeführt, die bei Babyloniern, Arabern in Moab und Israeliten überliefert sei. Ursprünglich sei jeder siebente Tag ein „dies nefastus" gewesen, jedoch habe sich daraus in Israel ein von den Mondphasen unabhängiger, einfacher Ruhetag gebildet. Diese Auffassung berührt sich mit der noch zu nennenden (S. 294) von Buber.

Die vorstehenden Thesen haben das gemeinsam, daß sie den Sabbat irgendwie aus astronomisch-kultischen Gegebenheiten ableiten. Davon sind mit Kraeling (AJSL 49 S. 225 ff.) solche Versuche zu unterscheiden, die den Ursprung des Sabbat im ökonomisch-sozialen Bereich suchen. Das ist so bei Max Weber, Aufsätze zur Religionssoziologie III, 1921, S. 159 f., Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II², 1931, S. 318 f. und besonders ausgeprägt bei Menes (BZAW 50 S. 36 ff.). Ihm gilt der Sabbat seit dem – erst spät entstandenen – Dekalog als Ruhetag. Sein Grundgedanke sei die Gleichheit aller Kreatur, weshalb dazu die Aufhebung der Unterschiede zwischen Herrn und Sklaven, Arbeitgeber und Arbeitnehmer gehört habe. Das werde durch das Jobel-Jahr als einer „restitutio in integrum" bestätigt (l. c. S. 39). Kraeling glaubt, in dieser Theorie gewisse Vorteile finden zu können: Sie erkläre das Schweigen der ältesten altt. Dokumente über den Sabbat. Erst später, d. h. in Zeiten erschwerter sozialer Bedingungen, gewinne der Ruhetag seine Bedeutung. Jene Theorie entspreche außerdem der altt. Überlieferung, wonach der Sabbat mit der Ruhe von der Arbeit verbunden war. Schließlich sei das Substantiv *šabbāt* gut abzuleiten vom Verbum *šābat* „ruhen". Mit Recht macht aber Kraeling geltend, daß die Ansicht von Menes mit dem Alter des Sabbat in Israel in Widerspruch stehe. Seine Bewertung als Ruhetag sei eine Neuinterpretation im Geist der Propheten.

Jenni (S. 12 f.) geht davon aus, die Herleitung des Sabbat von einem mit dem Mondlauf im Zusammenhang stehenden Tag sei nicht die einzige Möglichkeit. Er denkt eher an die Markttage, „die in Abständen von je drei, vier, fünf, sechs, acht oder zehn Tagen wiederkehren ... Der Markttag ist im allgemeinen ein Ruhetag. Als Ruhetag, an dem die Leute zusammenströmen, kann er zum Festtag werden". Jenni meint, als nächste ethnologische und religionsgeschichtliche Parallele dürfe die Marktwoche doch wohl hypothetisch zur Rekonstruktion der Vorgeschichte des israelitischen Sabbats herangezogen werden. „Vom religiös neutralen bis zum mit vielfältigen Tabus belegten, einem speziellen Gotte unterstellten Ruhetag spielt der Markttag in den verschiedensten Völkern eine Rolle. Daß das siebentägige Intervall nicht belegt ist, mag zufällig sein und steht jedenfalls der Hypothese nicht im Wege ..." Sie verdient, so scheint uns, alle Beachtung, wenn sie auch, wie gerade der letzte Satz zeigt, nicht der Schlüssel ist, der die Tür nun endgültig öffnete.

Angesichts der bei den Ursprungsfragen wohl kaum je völlig zu überwindenden Schwierigkeiten, versteht man die Neigung neuerer Forscher, mehr Gewicht als auf die dunklen Anfänge auf das von Mose Geschaffene oder Umgestaltete zu legen. So ist es bei Botterweck (l. c. S. 457), der schreibt: „Es bleibt somit keine andere Lösung übrig, als die biblische Woche mit ihrem heiligen Sabbat-Ruhetag als israelitische Neuschöpfung anzusehen und entsprechend der atl. Überlieferung auf Mose als den von Gott bestallten Führer zurückzuführen." Ähnlich ist es bei Jenni (S. 10) und auch bei Hentschke (BZAW 75 S. 118 f.), die beide die Einzigartigkeit dessen betonen, was der Sabbat in Israel wurde. North (Biblica 36 S. 201) ist geneigt, bei der Entstehung des Sabbat sowohl mit babylonischen als auch mit kenitischen Einflüssen zu rechnen. Trotzdem kommt er zum Ergebnis, die Umformung verschiedener alter Elemente zu einem Feiertag von hoher religiöser Bedeutung sei eine originale und unendlich folgenreiche Errungenschaft der mosaischen Offenbarung gewesen. Buber (Moses² S. 97 f.) lehnt es ab, den Sabbat als babylonisches Lehngut zu beurteilen; es liege vielmehr „eine gemeinsemitische Konzeption einer qualitativen Verschiedenheit zwischen je sechs Tagen einerseits und einem siebenten andererseits" zugrunde, „dazu noch ein Tagesname, der aber an jene Konzeption nicht gebunden, sondern von ihr unabhängig ist". An diesen gemeinsamen Bestand scheine sich in Babylon und Israel eine geradezu gegensätzliche Entwicklung angeschlossen zu haben. Volz (Mose² S. 47 f.) hält es für fraglich, ob Mose an babylonische Vorbilder anknüpft. „Hat er es getan, so wird die schöpferische Kraft seines Genius erst recht offenbar". In „Prophetengestalten²" S. 42 f. bezeichnet er den Sabbat als sichtbarste der durch Mose gewährten Gaben. – Einen außerisraelitischen Ursprung des Sabbat lehnen Pirot-Clamer (S. 178) ab.

Noth (ATD 5 S. 132) hält es für fraglich, ob der Sabbat mit den Mondphasen ursprünglich zusammenhänge. Zum Wesen und Sinn der Sabbatruhe[1] weist er (l. c. S. 154) auf das Ex. 23, 12 begegnende Nebeneinander von Sabbatjahr und Sabbattag hin und stellt die Frage, ob nicht auch bei letzterem das Ruhen im Sinne einer Rückkehr zu etwas Ursprünglichem das Wesentliche sei. – Dieser Gedanke führt zur Charakterisierung des Sabbat als israelitischer Einrichtung und zur Geschichte, die sie im AT hatte. Diesen Gegenstand haben Botterweck (l. c. S. 136–147) und Jenni je auf ihre Weise sorgfältig behandelt, wobei der Letztere besonders die (heilsgeschichtlich)–dtn. und die priesterschriftliche Begründung aus der Schöpfung in ihrer Eigenart herausstellt. Beachtung verdienen auch die Sätze, in denen Jenni Gen. 2, 2 f. gegenüber der Deutung als „ätiologischem Mythus" abgrenzt (S. 21 ff.). Eine

1) Zum „Ruhen" vgl. auch Berry (JBL 50 S. 207–210) und besonders von Rad (Ges. Stud. S. 107 f.).

knappe Geschichte des Sabbat im AT und im nachbiblischen Judentum findet sich bei Pirot-Clamer (S. 179), im „Religionsgeschichtlichen und theologischen Wörterbuch zum AT" (Probeartikel), herg. von Botterweck-Schubert und bei de Vaux (Inst. II S. 378 ff).

Wertvolle Hinweise bzw. Darlegungen zum theologischen Verständnis des Sabbat in gesamt-alttestamentlicher und gesamt-biblischer Sicht gibt es bei Jenni (S. 35 ff.), Zimmerli (1. M. 1–11² S. 86 ff.), von Rad (ATD 2 S. 48f.), Schrenk (Judaica 2 S. 169 ff.) und Szabó (Judaica 9 S. 161 ff.).

5. Das fünfte Gebot

Hans Schmidt, Gunkel-F. I S. 81 f. und 105 hatte geglaubt, dieses Gebot dem Urdekalog absprechen zu müssen, weil es Kindern und nicht, wie die andern Gebote, dem israelitischen Hausvater gelte. Demgegenüber sind die Sätze von Koehler (Dek. S. 182) durchschlagend: „Das fünfte Gebot ist der zeitliche Vorläufer von Dt. 21, 18–21. Auch da handelt es sich um den erwachsenen Israeliten, dessen Bestrafung von den Eltern an die Gemeinde übertragen wird. Hier sieht man negativ, was das fünfte Gebot positiv meint, und gerade in den älteren Zeiten der Hebräer, wo der erwachsene Mann, auch wenn er sich verheiratet, noch in der Hausgemeinschaft der Eltern bleibt, hat es seinen guten Sinn und seinen nötigen Platz. An seiner Ursprünglichkeit ist nicht zu zweifeln."

Die so gewonnene Einsicht in die hinter dem Gebot stehende Situation hat sich durchgesetzt, wie die entsprechenden Darlegungen bei Beer (Exod. S.102), Pirot-Clamer (S. 180 f.) und Noth (ATD 5 S. 133) zeigen. Bei der Frage, was konkret mit „ehren" gemeint sei, wird man die zu vermutende ursprüngliche Fassung: „Du sollst deinem Vater und deiner Mutter nicht fluchen" mit berücksichtigen dürfen; denn sie zeigt einen Bereich, der dem „Ehren" entgegengesetzt ist. Einen zweiten, nahestehenden gibt Dtn. 27, 16 an die Hand, wenn man hier nach dem überlieferten Text übersetzt: „Verflucht, wer seinen Vater und seine Mutter gering achtet." Damit ist der Begriff des Ehrens wenigstens zu einem Teil negativ umgrenzt. Was er positiv enthält, deutet meisterlich der kurze Satz von Koehler (Dek. S. 182) an: „Was es heißt, die Eltern ehren, sagt z. B. Ex. 21, 17; Lev. 20, 9; Dt. 27, 20". Das hat Kessler (VT 7 S. 10 f.) weiter ausgeführt, indem er das Ehren der Eltern folgendermaßen umschreibt: „Sie nicht schlagen (Ex. 21, 15 a), ihnen nicht fluchen (Ex. 21, 17; Lev. 20, 9), sie nicht verächtlich behandeln (Dt. 27, 16). Auch die familienrechtliche Bestimmung aus Dt. kann man heranziehen, die vom Nichthören und Nichtgehorchen den Eltern gegenüber spricht, von einem Sich-nichteinfügen in ein geordnetes und gesittetes Leben, indem ein Sohn

als ‚Schlemmer' und ‚Trunkenbold' den Eltern Schande macht (Dt. 21, 18–21)". Kessler möchte auch den Gedanken an das wirtschaftliche Versagen der Eltern im Alter nicht ausschließen. Er meint jedoch, die Eruierung eines ganz praktischen Sinnes von *kabbēd* sei nicht notwendig angesichts des grundsätzlichen Charakters der Dekalogformulierungen. Aufgrund von 2. Sam. 10, 3 ist es sicher erlaubt, in jenes Verb auch die Ehrung der Verstorbenen einzuschließen in einer Weise, wie es de Vaux, Les institutions de l'AT I, 1958, S. 100 andeutet mit dem Satz: „On honorait donc les morts dans un esprit religieux, mais on leur ne rendait pas un culte". In Übereinstimmung mit K. Barth, Kirchl. Dogm. III/4 S. 273 f. tritt Kremers (Ev. Theol. 21 S. 159f.) für ein Verständnis des Gebotes in geistlichem Sinn ein: Es seien die Eltern als Prediger und Priester ihrer Sippen gemeint.

Aus der ugaritischen Phrase *lpʿn il thbr wtql tšthwy wtkbdnh* „zu den Füßen von El magst du dich neigen, niederfallen, dich niederwerfen und ihn ehren", die sich ähnlich mehrfach findet[1]), darf man schließen, hier sei das Verb in einem streng kultisch-rituellen Sinn gebraucht worden. Das ist beim hebräischen *kabbēd* so nicht möglich; vor allem im Zusammenhang mit den Eltern gehört ein praktisch-weltliches Verhalten dazu. An einer kleinen Stelle tritt somit wieder etwas von dem hervor, was dem AT gegenüber seiner Umwelt vor allem eigen ist.

6. Das sechste Gebot

Daß dieses Gebot innerhalb des alten Israel mit seinen Kriegen nicht jegliches Töten verbieten kann, ist schon lange empfunden worden. So bemerkt Hans Schmidt, Gunkel-F. I S. 98, es wolle offenbar nicht jedes Blutvergießen unter Verbot stellen, vor allem nicht die Waffentat gegen den Feind, sondern den Mord, und zwar den Mord im Bann der eigenen Zelte. Ähnlich urteilen Beer (Exod. S. 102) und Procksch (Theol. S. 87 f.); auch für sie ist der Mord der eigentliche Gegenstand des Gebotes. Doch hat Koehler (Dek. S. 18) gegen Schmidt mit Recht bemerkt, das sei eine zu weit gehende Einschränkung; „denn die (im Gebot) gebrauchte Vokabel kommt auch . . . vom nicht beabsichtigten Totschlage vor". Koehler selber hält es für das Wahrscheinlichste, „daß das Gebot die eigene Rechtshilfe verbietet. Wo ein Unrecht durch den Tod des Übeltäters zu sühnen ist, da soll es durch das Gemeinwesen geschehen". Das ist von Kessler (VT 7 S. 11) wiederholt und dahin ergänzt worden, die aktuelle Bedeutung des Gebotes bestehe in der Eindämmung der Blutrache. Es werde der Schutz des menschlichen Lebens ausgesprochen gegenüber aller individuellen Rachewillkür und gegenüber

1) Vgl. Gordon, Ug. Man. Nr. 884.

dem blindwütenden Gesetz der Blutrache zwischen Familien und Sippen. Dem ist auch Eichrodt (Interpr. 11 S. 31) nahe, wenn er erklärt, es gehe nicht um ein allgemeines Verbot des Tötens, sondern darum, den Israeliten vor demjenigen zu schützen, der ihn aus gewöhnlichem Eigeninteresse beseitigen möchte.

Koehler hat das Problem gesehen, doch konnte er es darum nicht lösen, weil er auf eine Prüfung des sprachlichen Befundes verzichtete. Das hat der Schreibende in seinem Aufsatz über das in Frage stehende Gebot (TZ 1 S. 81 ff.) nachgeholt. Auf diesen sei bei den folgenden, weithin aus DLF S. 44 f. übernommenen Ausführungen verwiesen. Das im Dekalog zum Ausdruck des Tötens gebrauchte *rāṣaḥ* ist ein eher seltenes Verb, wenn man seine 46 Belege in Betracht zieht, denen bei *hārag* 165 und bei *hēmīt* (Hiphil von *mūt* „sterben") 201 Belege gegenüberstehen. Offenbar waren *hārag* und *hēmīt* die gebräuchlichen Verben für den Begriff des Tötens. Das bestätigt sich bei einer Prüfung des Sprachgebrauchs im einzelnen. *hārag* und *hēmit* werden verwendet für die Tötung des persönlichen Gegners, für den Mord an ihm, für die Tötung des politischen Feindes im Kampf, für die Tötung des nach dem Gesetz Strafbaren und für das richtende Töten von seiten Gottes. Im Unterschied dazu kommt *rāṣaḥ* nur vor, wenn es sich um das Töten oder Ermorden eines persönlichen Gegners handelt; nur einmal (Num. 35, 30) bezeichnet es die Tötung des nach dem Gesetz Schuldigen, und nie steht es für die Tötung des Gegners im Kampf oder für die Vernichtung eines dem Gericht Verfallenen durch Gott. Daraus läßt sich entnehmen, daß mit *rāṣaḥ* ein qualifiziertes Töten gemeint ist, verschieden von dem, welches das altt. Gesetz in bestimmten Fällen forderte, und verschieden auch von dem, welches im Krieg geboten sein konnte. Das scheint für *rāṣaḥ* die Bedeutung „morden" nahezulegen, so daß diejenigen Recht bekämen, die das Gebot durch: „Du sollst nicht morden" wiedergeben. Dem ist jedoch nicht so. Zwar heißt *rāṣaḥ* in der Tat mehrfach „morden", aber daneben wird es auch gebraucht, um denjenigen zu bezeichnen, der unvorsätzlich, ohne Wissen einen anderen tötet. Das ist der Fall in den Abschnitten Dtn. 4, 41–43; 19, 1–13; Num. 35; Jos. 20 und 21. Das Verb *rāṣaḥ* erweist sich als ein eigengeprägter Begriff des Hebräischen, dessen Sinn sich nicht auf die Alternative Töten-Morden festlegen läßt. Was *rāṣaḥ* im Unterschied zu *hārag* und *hēmīt* meint, ist das ungesetzliche, gemeinschaftswidrige Töten. Wollte man bei der Wiedergabe des Gebotes dafür einen knappen Ausdruck wählen, so ließe sich an ein: „Du sollst nicht totschlagen" denken. Da das mißverständlich ist, wird man besser bei dem gewohnten: „Du sollst nicht töten" bleiben, das nun dahin zu erläutern wäre, daß damit das Leben des Israeliten vor unrechtmäßigem und unerlaubtem Zugriff geschützt wird. So erhält das Gebot seinen Platz in einer Gesellschaft, welche die Todesstrafe, den erlaubten und bisweilen gar den gebotenen Krieg kannte.

Dieses Verständnis des Gebotes ist inzwischen von Alt (Kl. Schr. I S. 333 Anm. 1), von *Pfeiffer* und wohl auch von Noth (ATD 5 S. 133) anerkannt worden. Nach dem Referat in ZAW 72, 1960, S. 178 zu urteilen, ist Jepsen in seinem 1959 erschienenen Aufsatz über das 6. Gebot zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt.

7. Das siebente Gebot

Dazu macht Procksch (Theol. S. 88) darauf aufmerksam, daß hier nichts stehe von Monogamie oder Polygamie, von Bluts- und Stammesverwandtschaft; wohl aber sei mit dem Verbot des Ehebruchs die legitime Ehe vorausgesetzt, deren Begriff sich im Lauf der Zeit ändern und veredeln kann. „Aus dem antiken Charakter des Dekalogs ist zu entnehmen, daß der Mann nur die fremde Ehe, die Frau nur die eigene brechen kann." Das hatte einst Bernh. Stade, Biblische Theologie des AT's I, 1905, S. 199 betont, und neuerdings sprechen sich Pirot-Clamer (S. 181) in ähnlichem Sinne aus: „Le mari, en effet, ayant le droit de prendre plusieurs épouses, ne commettra pas l'adultère proprement dit s'il a des relations coupables en dehors du mariage, car il ne viole pas le droit strict et absolu de sa femme. Ceci explique pourquoi le châtiment sévère infligé aux coupables d'adultère ne frappe que la femme mariée et son complice, Lev. 20, 10; Dtn. 22, 22."

An der Stelle Gen. 20, 9 ist Ehebruch als „große Sünde" bezeichnet; wie Jacob J. Rabinowitz und W. L. Moran gezeigt haben[1]), ist das ein Sprachgebrauch, den auch ägyptische Dokumente und akkadische Texte aus Ugarit kennen.

8. Das achte Gebot

Seit Joh. Herrmann den Sinn von *ḥāmad* im 10. Gebot neu und konkret bestimmt hatte (vgl. unten S. 301 f.), bestand im Grunde die Frage, wie sich dieses gegen tätliche, auf den Besitz des Nächsten zielende Gebot zum 8. verhalte, ob und wie es möglich sei, das eine gegenüber dem anderen abzugrenzen.

Diese Frage hat Alt (Kl. Schr. I S. 333 ff.) aufgegriffen und durch die Annahme gelöst, daß das 8. Gebot es ursprünglich mit Menschendiebstahl zu tun gehabt hätte, d. h. mit Freiheitsberaubung an dem freien Israeliten, während es sich beim 10. Gebot um seinen Besitz handelt. Wie Alt ausführt, ergibt sich bei dieser Interpretation des 8. Gebotes eine sinnvolle Ordnung der

1) In „Journal of Near Eastern Studies" 18, 1959, S. 73 und S. 280 f.

fünf den Dekalog schließenden Gebote, indem jedes von ihnen ein Grundrecht des Menschen sichert: Sein Leben, seine Ehe, seine Freiheit, seine Ehre und seinen Besitz. Zur Bestätigung seiner Ansicht konnte der Genannte darüber hinaus noch geltend machen, daß das Verbot des Menschenraubes auch noch Ex. 21, 16 und Dtn. 24, 7 auftritt. Von diesen Belegen gehört der erste in eine Reihe apodiktischer Sätze, woraus sich ergibt, daß das genannte Vergehen zu den Themen des apodiktischen Rechts gehörte, es somit auch im Dekalog seinen Platz haben kann. Mit dem gleichen Delikt befassen sich, wie bekannt, auch der Kodex Hammurabi § 14 und die Hethitischen Gesetze in § 19-21.

Wie Gottstein (TZ 9 S. 394 f.) und Petuchowski (VT 7 S. 397) nachwiesen, ist bereits die alte jüdische Exegese (Mekilta und Talmud) zur Annahme gelangt, das 8. Gebot sei eher gegen Menschenraub als gegen Diebstahl von Besitz gerichtet gewesen.

Aufgrund der Deutung Alt's umschreibt Noth (ATD 5 S. 133) das Gebot folgendermaßen. „Es wird verboten, freie Israeliten gewaltsam zu versklaven, sei es zum eigenen Gebrauch, sei es zum Verkauf an andere." Rabast (S. 36 und 38) macht sich jene Erklärung ebenfalls zu eigen, und sie gibt ihm die Grundlage für die schon früher (S. 202) erwähnte Rekonstruktion: „Du sollst nicht einen Mann oder eine Frau stehlen."

Zurückhaltend spricht sich Kessler (VT 7 S. 12 und 13) aus. Er gibt zwar zu, daß in der absoluten Formulierung: „Du sollst nicht stehlen" das Verbot des Menschendiebstahls und der Freiheitsberaubung mit eingeschlossen ist, doch zieht er daraus nicht die notwendigen Folgerungen, wo es darum geht, das 8. und das 10. Gebot gegeneinander abzugrenzen. Das erstere soll sich auf den Kleinbesitz des Nächsten beziehen und meint einen raschen und heimlichen Akt, das letztere „geht aufs Ganze oder doch auf die großen Objekte, auf Personen und Großtiere". Das mag für die gegenwärtige Form des Dekalogs gelten, nicht aber für seine Urfassung, auf deren Interpretation es Alt ankam.

In einen großen und vergleichenden Zusammenhang hat Horst (Kahle-F.) das Problem des Diebstahls im AT gestellt[1]), und einen etymologischen Beitrag leistete L. Kopf in VT 8, 1958, S. 169. Nach dem Arabischen glaubt er, „beseitigen", „entfernen", „abwenden" als Grundbedeutung des hebräischen *gānab* annehmen zu dürfen. Ein semantischer Übergang zu „stehlen" könne durch die deutschen Ausdrücke „auf die Seite bringen", „entwenden" hergestellt werden. Ob man den hier vermuteten Ursinn des Verbums für die Deutung des Gebots auf Menschendiebstahl auswerten darf oder kann?

1) Vgl. dazu auch D. Daube in BZAW 77 S. 33 f.

9. Das neunte Gebot

Sein hebräischer Wortlaut *lō' tă'ănä bĕrē'ăkā 'ēd šāqär* (Ex. 20, 16) bzw *lō' tă'ănä bĕrē'ăkā 'ēd šāw* (Dtn. 5, 20) läßt keinen Zweifel daran aufkommen[1], daß hier nicht die Lüge im allgemeinen verboten wird, sondern speziell und konkret die falsche Aussage vor Gericht. Dafür sprechen die auftretenden Rechtstermini *'ānā bĕ* „Gerichtlich (als Zeuge) aussagen (gegen)" (Ex. 23, 2; Num. 35, 30; Dtn. 19, 16; 1. Sam. 12, 3 usw.) und das Wort *'ēd* „Zeuge". In dieser Sache sind sich die modernen Ausleger einig[2]). Wenn das Gebot so, wie es vorliegt und nicht etwa als allgemeines Lügenverbot formuliert wurde, so hängt das mit der von Koehler, Die hebräische Rechtsgemeinde, 1931[3] herausgestellten Bedeutung der örtlichen Gerichtsbarkeit im alten Israel zusammen. An ihr mitzuwirken, war neben der Teilnahme am Kult und am Krieg eines der Grundrechte des freien Israeliten. Eine Beziehung zur Lüge war in der Sache gegeben, und daß das im AT selber empfunden wurde, zeigt Lev. 19, 11: „Ihr sollt nicht stehlen, nicht ableugnen und nicht einer den anderen betrügen", wo unzweideutig an das 7. und 8. Gebot angespielt wird.

Über den Begriff des Nächsten hat Fichtner (Wort und Dienst NF 3 S. 23 ff.) gehandelt[4]). Zum Sinn des Wortes im 8. und 10. Gebot führt er aus (l. c. S. 37): „Dieser *rē'a* ist der Mitmensch des im Gebot Angeredeten, als faktisch (wie dieser selbst!) Glied des Bundesvolkes; trotzdem wird man *rē'a* nicht als terminus technicus in diesem Sinne fassen dürfen, zumal sich kein anderes äquivalentes Wort im Dekalog findet." Im Blick auf das AT überhaupt – die gesetzliche und die außergesetzliche Literatur – kommt Fichtner (l. c. S. 41) zu folgender Kennzeichnung des Begriffes: *rē'a* meine einerseits – besonders eindeutig im Dtn. und im Heiligkeitsgesetz – den Genossen des Bundes, das Glied der Gemeinde Gottes; andererseits den Menschen der persönlichen Wahl, Freund und Geliebten, darüber hinaus den Mitmenschen schlechthin den anderen, und es begegne schließlich ganz allgemein in der formelhaften Verwendung für „einander".

In seiner Studie über das in Frage stehende Gebot (Wort und Dienst NF 3 S. 108 ff.) stellt Stoebe eingangs (l. c. S. 112) fest, dieses rede nicht nur vom Gericht, vielmehr sei auch die Wahl der gebrauchten Worte von der Gerichtspraxis geprägt. Zum Begriff *'ēd* anerkennt er (S. 118), daß diese

---

1) Zur Beurteilung des Unterschieds im Wortlaut vgl. oben S. 199.

2) Vgl. u. a. Kessler (VT 7 S. 12) und Noth (ATD 5 S. 133).

3) Wieder abgedruckt in: Koehler, Der hebräische Mensch, 1953, S. 143 ff., vgl. auch J. Begrich, Studien zu Deuterojesaja, 1938, S. 21 f.

4) Vgl. dazu auch Noth (ATD 5 S. 133): Der Begriff des Nächsten meint, „ohne ein bestimmtes Rechtsverhältnis auszudrücken, denjenigen Menschen, mit dem man durch die Lebensumstände zusammengeführt ist und zusammenlebt".

wegen Jes. 8, 2 und wohl auch Dtn. 17, 6 einen Zeugen meine, der aus eigener Wahrnehmung Kunde von einem Tatbestand gibt. Gestützt auf Lev. 5, 1; Jer. 29, 23 und namentlich Dtn. 19, 16–18; Ex. 23, 1, wo beide Male *ʿēd ḥāmās* „gewalttätiger Zeuge" oder besser „Zeuge zugunsten von Gewalttat" vorkommt, gelangt Stoebe (l. c. S. 124) zum Ergebnis, *ʿēd* gehöre in das sakrale Recht: „er ist der, der auf irgend einem Wege von einem Vergehen Kunde bekommen und damit die Pflicht hat, es der Gemeinschaft bekannt zu geben, und das heißt, Klage zu erheben". Diese Praxis sei die Voraussetzung des 9. Gebotes, dessen eigentliche Absicht (l. c. S. 125) folgendermaßen bestimmt wird: „Jede Übertretung eines Gebotes stellt eine Verletzung der Gottesgemeinschaft dar, verpflichtet also automatisch den, der von ihr Kenntnis hat, zu Zeugnis und Klage, damit durch die Ahndung des Vergehens die auf dem ganzen Lande liegende, dinglich gedachte Schuld fortgeräumt werden kann."

Gegenüber diesen Darlegungen erheben sich Fragen: Einmal die, ob *ʿēd* angesichts der Bedeutung der (profanen) örtlichen Gerichtsbarkeit wirklich speziell mit dem sakralen Recht verbunden werden darf; und zum andern die, ob die eigentliche Funktion des *ʿēd* gerade in der eines Anklägers bestanden habe. Gewiß konnte ein Zeuge zum Kläger werden; dagegen aber, daß das notwendig und ausschließlich mit seiner Funktion verbunden war, spricht der Umstand, daß das zu *ʿēd* gehörende Verb *hēʿīd* nie „klagen" heißt, wofür vielmehr *ṣāʿaq* eigentlich „schreien" verwendet wurde. Das ist ein Sprachgebrauch, der sich ähnlich im Akkadischen findet, wo das Verb *ragāmu* eigentlich „schreien" auch „klagen", „Klageanspruch erheben" bedeutet. Der Gedanke an das Babylonische, wo die Tätigkeiten und Ämter beim Gerichtswesen terminologisch und sachlich getrennt sind[1]), macht es einem nicht leicht, dem hebräischen *ʿēd* ohne schlüssigen Beweis mehr als e i n e Funktion aufzubürden.

10. Das zehnte Gebot

Hier erfolgte ein entscheidender Schritt zum genuinen Verständnis durch Joh. Herrmann's Nachweis (Sellin-Festschrift, 1927, S. 69–82), daß das hebräische *ḥāmad* nicht „begehren" im Sinne eines Willensaktes heißt, sondern daß es die Machenschaften mitumfaßt, die zur Inbesitznahme des Begehrten führen[2]).

Diese von Herrmann neu gewonnene Erkenntnis ist nicht ohne Vorstufen[3]).

1) Vgl. A. Walther, Das altbabylonische Gerichtswesen, 1917, S. 212 ff.

2) Zu den Einzelheiten von Herrmann's Beweisgang vgl. DLF S. 47 f.

3) Herrmann selber nennt (Sellin-F. S. 74) Johannes Clericus.

So bemerkt Rud. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte², 1899, S. 285: „Das zehnte Gebot richtet sich nicht gegen das böse Gelüste, wie Paulus es versteht, sondern gegen die böse Praktik, in die es sich umsetzt." Und Eerdmans übersetzt in Theol. Tijdschrift, 1903, S. 19 f. (bes. S. 25) wegen Jos. 7, 21 das *lō' taḥmōd* durch: „du sollst dir das Herrenlose nicht zueignen"[1]). In „The Religion of Israel" S. 31 faßt er aufgrund von Ex. 34, 24 das Verb gleich auf wie Herrmann. Menes (BZAW 50 S. 50 f.) meint, man dürfe in das Gebot nicht zuviel hineinlegen; es handle sich schwerlich um das Begehren schlechthin, sondern um etwas Konkretes, d. h. um unrechtmäßige und unsittliche Aneignung fremden Gutes.

Dem Vorschlag von Herrmann hat Koehler (Dek. S. 183) sogleich zugestimmt und auch Sellin (Isr.-jüd. Relg. S. 23) übernahm ihn. Dagegen hielten Beer (Exod. S. 103), Coates (ZAW 52 S. 238 f.), Heinisch (Exod. S. 157) und Volz (Mose² S. 54 f.) an der älteren Anschauung, als ob vor allem an ein geistiges Begehren gedacht sei, fest. Bei Beer spielt dabei eine Rolle, daß in Dtn. 5, 21 das zweite *lō' taḥmōd* durch ein *lō' tit'awwä* ersetzt ist. Dies hängt, wie schon früher (S. 199) bemerkt, mit einem stilistischen Bedürfnis nach Variation im Ausdruck zusammen, doch hat es auch inhaltliche Bedeutung, und zwar in der Tat in dem Sinn, daß das voranstehende Verb *ḥāmad* in Richtung auf ein geistiges Begehren hin interpretiert wurde (vgl. Dill. S. 50). Das ist aber eine sekundäre, auch von LXX mit ihrem *οὐκ ἐπιθυμήσεις* vertretene Deutung, die für den ursprünglichen Gehalt des Verbums nichts beweist. Coates macht drei an sich interessante, aber nicht zwingende Gegengründe geltend, nämlich Herrmann habe die nominalen Ableitungen von *ḥāmad,* die den deutlichen Sinn von „begehren" hätten, außer acht gelassen, es fehle ferner ein Hinweis auf die Bedeutung der Wurzel im Arabischen, und schließlich seien die Tatsachen der vergleichenden Religionsgeschichte nicht berücksichtigt. Schon die primitiven Völker wüßten nämlich, was begehren sei. — Volz kleidet seine Bedenken gegen Herrmann in die Frage: „Was hätte das zehnte Gebot neben dem achten für einen Sinn, wenn nicht eine wesentliche Vertiefung gemeint wäre?" Diese Frage war begreiflich, bis Alt sie durch seine neuartige Interpretation des 8. Gebotes auf die Seite geschafft hat. Nunmehr ist klar, daß nach dem anfänglichen Verständnis das 8. Gebot mit der Person und das 10. mit dem Besitz des Israeliten zu tun hat, eine Differenzierung, die freilich später, wie eben das *tit'awwä* von Dtn. 5 zeigt, schon innerhalb des AT abgeschwächt wurde, so daß schließlich das 8. Gebot auf die Tat (gegenüber Personen und Sachen) und das 10. auf die Gesinnung festgelegt wurde.

---

1) Vgl. auch Matthes in ZAW 24, 1904, S. 38.

Es ist verständlich, daß die neue Auffassung von *ḥāmad* seit Alt mehr Anklang als zuvor fand, so bei Kessler (VT 7 S. 13), Noth (ATD 5 S. 133 f.), *Pfeiffer* (Vortrag) und Schneider (Exod. S. 45). Deutlich, wenn auch mit einiger Zurückhaltung, ist sie ferner aufgenommen bei Buber (Moses² S.158), Eichrodt (Interpr. 11 S. 31), Pfeiffer (Introd. S. 231) und Pirot-Clamer (S. 182). Das trifft wohl auch für Kremers (Ev. Kirchenl. Sp. 853) zu, der übersetzt: „Du sollst nicht nach dem Haus (Besitz) deines Nächsten trachten." – Unentwegt bei der älteren Auffassung ist Procksch (Theol. S. 88 f.) geblieben.

Für unseren Zusammenhang sind die treffenden Sätze nicht zu übersehen, welche Otto Kaiser, Der königliche Knecht, 1959, S. 99 zum Verb *ḥāmad* geschrieben hat. Dieses sei „allerdings affektgeladener als der entsprechende deutsche Ausdruck, der zunächst nur ein neutrales ethisches oder ästhetisches Angesprochensein bezeichnet. Dem hebräischen Wort wohnt demgegenüber noch das naive Staunen inne, das, was ihm gefällt, auch besitzen möchte".

Wie schon früher (S. 201) festgestellt, dürfte die Urform des Gebotes gelautet haben: „Du sollst das Haus *(baijit)* deines Nächsten nicht begehren." Dieser Wortlaut macht dem keine Schwierigkeiten, der den Dekalog erst in die nachmosaïsche Zeit setzt. Wer ihn dagegen für vorkanaanäisch und gar mosaïsch hält, muß sich mit dem Wort „Haus" beschäftigen. Dieses läßt sich verteidigen, indem man – so u. a. Gressmann, Mose und seine Zeit, 1913, S. 475 – auf den Aufenthalt Israels in Kadesch hinweist. Es läßt sich noch in ganz anderer Weise rechtfertigen durch die Annahme, das Gebot habe ursprünglich nur gelautet: *lō' taḥmōd baijit* „Du sollst kein Haus begehren", es wäre also aus einem nomadischen, die Güter des Kulturlandes ablehnenden Empfinden heraus gesprochen. So hat es – ob als erster? – Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, 1924, S. 83 aufgefaßt, und Hempel hat dem Vorschlag eine gewisse Beachtung geschenkt (Litg. S. 72 und Der Symbolismus . . . S. 124), ohne ihn sich je direkt zu eigen zu machen. Sehr zuversichtlich ist dagegen Auerbach (S. 202 f.) für die Wiedergabe: „Du sollst kein Haus begehren" und ihre Interpretation in einem nomadisch-rekabitischen Sinn eingetreten. Das so verstandene Gebot gilt zugleich als „der klarste Beweis für die Herkunft der Zehn Gebote aus der Zeit des Mosche." Es wäre so, wenn Auerbach wirklich recht hätte. Das ist jedoch nach Lewy (VT 4 S. 313 ff., The Growth of Pent. S. 245 f.) sehr zweifelhaft; denn, so betont dieser, von Mose als angeblichem „Ur-Rekabiten" wäre zu erwarten, daß er neben dem Hausbau auch die Anlage bzw. Bestellung von Äckern und Weingärten verboten hätte. Wenn ein Verbot des Hausbaus beabsichtigt gewesen wäre, hätte es wohl gelautet: „Du sollst dir kein Haus machen" oder „bauen."

Auf diese Weise ist es kaum möglich, das 10. Gebot aus einer vorkanaanäischen Situation abzuleiten. Anders kann das geschehen, indem man mit

Koehler (Dek. S. 183) und Kessler (VT 7 S. 13) erwägt, ob das Wort „Haus" vielleicht eine spätere Anpassung sei, oder ob *baijit* hier anders übersetzt werden müsse. Nahe liegt – so Kittel, Geschichte I⁷, 1932, S. 384 Anm. 1 – „Zelt", was sich aber sonst nicht sicher belegen läßt. Auch die von Gesenius-Buhl, Wörterb.¹⁷ S. 96 a noch eingeräumte Möglichkeit „Was im Hause ist", „Vermögen", „Besitz" ist nicht sicher nachzuweisen, wie sie denn auch von Koehler in seinem Lexikon nicht mehr geboten wird. Er anerkennt seinerseits bei *baijit* die Bedeutung „Hausgemeinschaft", „Familie", und mit ihr wird für die Urfassung des 10. Gebotes am ehesten zu rechnen sein, so mit Buber (Moses² S. 158), Noth (ATD 5 S. 133 f.) und Procksch (Theol. S. 88)[1]. Auch Zorell, Lexicon hebr. et aram., 1956, S. 107 bietet die Wiedergabe „Vermögen", „Besitz" nicht, wohl aber die von „Familie", d. h. „domus = ii qui ad domum pertinent", das sind die Sklaven und die Familie im engeren Sinn.

11. Zur Charakterisierung des Dekalogs

Mit Eichrodt (Interpr. 11 S. 31 f., vgl. auch Theologie I⁵ S. 37 f.) ist anzuerkennen, daß der Dekalog hinsichtlich seiner zweiten Tafel keine Sonderstellung im Bereich des alten Orients einnimmt. Immer wieder ist zur Bestätigung dessen auf das 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs und auf die zweite Tafel der babylonischen *Šurpu*-Serie hingewiesen worden. In beiden Texten[2]) sind Vergehen, die einer begangen haben könnte, aufgezählt, und dabei sind solche, die genau mit dem übereinstimmen, was der Dekalog vom 5. bis zum 10. Gebot gebietet bzw. verbietet. Ja, im ägyptischen Totenbuch ist vielleicht sogar die Verfeinerung des sittlichen Urteils noch weiter fortgeschritten, indem hier unter den vom Verstorbenen nicht begangenen Sünden nicht allein das Töten, sondern auch die Anstiftung dazu genannt ist. Außerdem steht die Lüge in dem Katalog gemiedener Sünden. Im Vergleich mit Israel wird man aber nicht übersehen dürfen, daß die Übereinstimmung mit dem Dekalog sich auf einzelne Glieder langer Listen von Vergehen beschränken. Eine knappe Zusammenstellung zentraler Verbote suchen wir in Ägypten und Babylonien vergeblich. Ebensowenig gibt es an beiden Orten ein Fest, an dem die Verlesung kurzer Rechtssätze den Mittelpunkt bildete.

Das führt uns zu dem mit dem Fest besonders verknüpften Eingang des Dekalogs und zu den 4 ersten Geboten. Hier hat der Eingang mit seinem anfänglich implizit und erst später explizit gegebenen Hinweis auf die Heilsgeschichte eine gewisse Entsprechung in dem historischen Rückblick der

1) Buber nimmt zur Bedeutung „Hausstand" noch die von „Besitz" und „Ansehen" hinzu. Zu allgemein ist Volz (Mose² S. 22).

2) So mit DLF S. 53 f.

hethitischen Staatsverträge (vgl. oben S. 212). Auch die 4 ersten Gebote sind nicht ganz ohne Parallelen. In der *Šurpu*-Serie (Tafel II) fehlt unter den Vergehen, welche einen Bann verursacht haben können, die Mißachtung eines Gottes oder einer Göttin nicht, und nach dem Totenbuch bekennt der Ägypter, den Gott nicht gelästert, den heiligen Stier nicht getötet und nichts von den Göttern Verabscheutes begangen zu haben. Zum Sabbat-Gebot kann von ferne an die assyrischen Vorschriften über die Tabu-Tage erinnert werden. Doch läßt alles, was zu den Anfangsgeboten aus dem alten Orient an Vergleichbarem beigebracht werden kann, den Abstand Israels von seiner Umwelt nur um so deutlicher hervortreten. Wohl gibt es in Babylon und Ägypten Pflichten gegenüber den Göttern, die man nicht vernachlässigen darf. Was es aber nicht gibt – in Ägypten von der Episode des Echnaton abgesehen –, ist die Ausschließlichkeit der Gottesverehrung und damit zusammenhängend das Verbot des Abfalls[1]). Ein solches begegnet allein auf politischem Gebiet, indem die Verträge dem Vasallen andere ausländische Beziehungen als mit dem hethitischen König untersagen. Undenkbar ist in Israels Nachbarschaft auch ein Bilderverbot. Das zeigt gerade der Fall des Echnaton, der nur noch eine nüchterne Darstellung des Sonnengottes gelten ließ und die überkommenen Weisen der Gestaltung samt den Bildern der übrigen Götter ächtete; ein pietätloser Radikalismus, der nach dem Urteil der Kenner viel zum Haß beitrug, der sich nach dem Tod des Ketzerkönigs gegen seine Bewegung entlud.

Israel war dem Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes unterstellt und auf sein Wort, nicht auf sein Bild, gewiesen, damit ein Fremdling unter den großen und kleinen Nachbarn. In dieser Fremdlingschaft ging es seinen Weg von einem Anfang einem Ziel entgegen. Der Anfang war mit der Befreiung aus Ägypten und den Ereignissen am Sinai, zu denen geschichtlich der Urdekalog gehört haben kann, gegeben. Im Lichte dieser Ereignisse ist er nach dem Brauch des israelitischen Kultes immer gestanden. Darum gab man ihm weder den Namen eines Gesetzes, noch verstand man ihn als solches. Der Dekalog war das Freiheitsdokument, das Jahwe seinem aus Ägypten geretteten Volk geschenkt hatte. Nicht als Last hat dieses ihn entgegengenommen, sondern als Gabe, die als Vorrecht und Anlaß zum Dank empfunden wurde (vgl. dazu Eichrodt, Interpr. 11 S. 33 f. und Horst, RGG[3]). Wir sehen, was dem Dekalog seine Sonderstellung gibt, ist nur zu einem kleinen, aber immerhin bedeutsamen Teil sein Inhalt; es ist vor allem die Stellung, die ihm von früh an im Leben des alten Israel zukam.

---

1) Zum Verbot des Abfalls als Hauptcharakteristikum des altt. Gesetzes vgl. Noth (Ges. Stud. S. 70 ff.). – Zur Eigenart des israelitischen Rechts s. auch Hempel (Zeitschr f. syst. Theol. 8 S. 377 ff.).

Literatur zum Thomasevangelium

Von Ernst Haenchen

(Fortsetzung)

C. Die Probleme der Komposition

Die Frage der Komposition, d. h. der Anlage, des Aufbaues, wird in den Schriften zum ThEv sehr verschieden behandelt. Manche schweigen überhaupt davon. Andere – z. B. VAN UNNIK und WILSON – besprechen sie nur im Zusammenhang mit der Quellenfrage. Wenige, wie GIVERSEN und GÄRTNER (in seiner kürzlich erschienenen ausgezeichneten Schrift: The Theology of the Gospel of Thomas, London, Collins 1961), gehen ausführlich auf sie ein oder beantworten sie, wie SCHIPPERS, wenn auch kurz, so doch genau. All das hat seinen guten Grund. Das wird sogleich deutlich werden, wenn wir WILSON für einen Augenblick das Wort geben. Er schreibt (16 f.): „Was das ThEv davon" (vom Evangelium der Wahrheit und anderen) „unterscheidet ist die Tatsache, daß die von unseren Evangelien entlehnten Bestandteile nicht im Kontext einer verbundenen Rede eingeführt werden, in der man einen Plan und ein Ziel entdecken kann. Sie sind zusammengestellt ohne ein deutliches Anzeichen eines Plans, außer der Verbindung durch Stichwörter (key-words). Am engsten entspricht ihnen nicht ein Evangelium, kanonisch oder gnostisch, sondern eine Anthologie" – hier weist Wilson hin auf van Unnik, Nilsand 61 –, „ein Testimonienbuch oder eine solche Sammlung wie die Sprüche des Sextus. Wie Professor CHADWICK beobachtet hat" (Henry Chadwick, The Sentences of Sextus, Cambridge 1959, 159: „There is no category of literature with a less rigid and consistent existence than an anthology of aphorisms. In the very nature of things collections of this kind come to possess the qualities of a snowball.") „neigen solche Sammlungen dazu, im Lauf der Zeit zu wachsen, und dies ist fast sicher wahr bei Thomas."

Wenn es sich wirklich so mit dem ThEv verhält, wenn es im Lauf der Zeit immer weiter gewachsen ist, dann kann man von einer „Komposition" dieses Evangeliums in der Tat schwer sprechen; vielmehr läßt sich dann eigentlich nur die allmähliche Entstehung dieses Konglomerats nach Möglichkeit feststellen. Dazu bemerkt WILSON an späterer Stelle (87 f.): „Angenommen

Thomas habe unsere Evangelien benutzt, dann muß er alle drei Synoptiker verwendet haben. Die meisten Entsprechungen finden sich zwar zu Mt und Lk, mit einem deutlichen Überwiegen des letzteren, aber . . . das Erscheinen des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat, das Mk eigentümlich ist, dürfte ein entscheidender Beweis" für die Benutzung auch des Mk „sein". Wilson fährt dann weiter fort: Die meisten Parallelen zu den Synoptikern „können nicht als reine Auszüge aus unseren Evangelien angesehen werden. Sie sind angepaßt worden, erweitert, zusammengefaßt, vereint mit Stoffen aus anderen Quellen zu manchmal von allem, was wir in den kanonischen Evangelien finden, sehr verschiedenen Formen." Schließlich meint Wilson (144): Auszuschließen sei die Theorie „eines freien Zitierens durch jemanden, der mit unseren Evangelien vertraut war". Übrig bleiben drei Alternativen: Direkte Entlehnung aus unseren Evangelien, unabhängiger Zugang zur mündlichen Überlieferung oder Benutzung eines apokryphen Evangeliums, das älter als Thomas ist – Möglichkeiten, die sich nicht ausschließen (145). „Wir haben mit der Wahrscheinlichkeit des Wachstums zu rechnen, der allmählichen Erweiterung eines kleinen Kernes zu dem Evangelium in seiner heutigen Form . . . Wir müssen die Interessen des letzten Redaktors und der Gemeinde in Rechnung stellen, die das Evangelium bewahrt und benutzt hat." Die Stoffe des Evangeliums seien keineswegs einheitlich: neben echter früher Tradition steht spätere (147).

Grant und Freedman gehen auf diese Fragen ein in dem Abschnitt „Thomas als Autor und Theologe, A. Die Methode des Thomas" (engl. Ausgabe 97–104, dt. 99–105). Die Sprüche „des lebendigen Jesus" sind dem ähnlich, was sich in den Evangelien der Kirche findet. Als „verborgene Worte" sind sie mindestens leicht verschieden von dem, was öffentlich bekannt war. Weil sie endlich eine Auslegung erfordern, sind viele von ihnen geheimnisvoll (mysterious: dt. Übersetzung: „unverständlicher Sinn") oder wenigstens in einen neuen Zusammenhang gestellt, der das Verstehen erschwert (im dt. Text sind die Worte „set in a new" [context] nicht berücksichtigt). „Alle diese Züge finden sich in den Sprüchen und ihrer Anordnung."

Offenbar wolle die Form der Sprüche den Eindruck von Echtheit erwecken: es kommen Seligpreisungen (dt.: „Segnungen"), Weherufe (dt.: „Wehrufe"), Fragen, Bedingungssätze, Gebote, Voraussagen, allgemeine Sprüche, Gleichnisse und Dialoge vor wie in den kanonischen Evangelien. Die Wendungen „Wer Ohren hat zu hören, laß ihn hören" und „Wer Ohren hat, laß ihn hören" sollen die Aufmerksamkeit des Lesers auf das lenken, was Jesus sagt oder meint, wie in den kanonischen Evangelien. Die Analyse des ThEv auf seine Form hin helfe wenig, Kennzeichen für die Echtheit aufzustellen (98). Weiter komme man vielleicht damit, daß man die Anordnung mancher Stoffe im ThEv beachtet. Fast die Hälfte der Sprüche ist (wie schon oben erwähnt) an

andere, ihnen folgende durch Stichworte angeschlossen („verbal association"; dt. Übers.: „verbale Ähnlichkeit"), was auf mündliche Überlieferung der Sprüche zu deuten scheint. Ein besonderer Zug von Thomas' Behandlung der Evangeliensprüche sei seine Neigung, ihre Ordnung zu verändern (100). Es sei möglich, daß das ThEv z. T. auf schriftliche und z. T. auf mündliche Überlieferung zurückgeht.

Wichtiger als diese Form sei aber der Inhalt der Sprüche. Das Jesusbild des ThEv ist ganz verschieden von dem in unseren Evangelien. Der erzählende Rahmen fehlt und damit die Erzählung von Gottes Wirken in Christus in Jesu Empfängnis, Geburt, Taufe, Versuchung usw. Freilich habe sich etwas Ähnliches auch im Johannesevangelium ereignet. Aber dort ist Jesus noch als der Mensch erkennbar, der Jünger auswählte (vgl. aber Spruch 23!), Wunder wirkte, Streit mit wirklichen Gegnern hatte, gekreuzigt wurde und auferstand (101). Wahrscheinlich habe Thomas unsere Evangelien benutzt (bes. Mt. und Lk.), möglicherweise die ihnen zugrunde liegende Tradition, wahrscheinlich aber doch schriftliche Dokumente. Hätte er die ursprüngliche mündliche Überlieferung benutzt, müßten wir fragen, ob sein Jesusbild damit identisch ist. Damit kommen Grant und Freedman zur theologischen Analyse des ThEv, von der später die Rede sein soll.

Während hier die Fragen der Komposition und der Quellen und der Entstehungsgeschichte nicht getrennt werden, kommt Giversen in seinem 1959 erschienenen Werk, wenn auch nur kurz, auf das Problem der Komposition allein zu sprechen (21 f.), das er später einmal ausführlich zu behandeln gedenkt. Nach ihm lautet das entscheidende Entweder/Oder: „Ist das ThEv in seinem Ursprung eine reine Logien-Sammlung, eine Anthologie von Jesusworten, wenn man will, bewahrt ohne jede literarische Anknüpfung an eine Evangelienschrift, oder ist es zu verstehen als eine Kompilation von Jesusworten, ausgezogen aus einer oder mehreren Evangelienschriften gleich den unseren? . . . Es wäre verlockend anzunehmen, daß die Sprüche der Oxyrhynchustexte Reste einer solchen Logiensammlung waren, und es ist auf den ersten Blick verlockend, das ThEv ebenso aufzufassen . . . Indessen entdeckt man beim Durchlesen des ThEv, daß . . . die Schrift Situationsangaben hat, die ganz gewiß nicht viele sind, aber doch nicht übersehen werden dürfen. . . . Mehrere davon sind überdies ganz überflüssig, insofern die Aussage, welche die Schrift darauf von Jesus bringt, ausgezeichnet als ein Logion im eigentlichen Sinn stehen könnte, nämlich für sich selbst, und doch voll verständlich gewesen wäre." Giversen fährt nach vielen Belegen dafür fort (22): „Statt die Vermutungen zu bekräftigen, die man von den Oxyrhynchustexten aus haben könnte, sie seien nur eine Spruchsammlung ohne literarische Verbindung mit einer erzählenden Evangelienschrift, scheint das ThEv sich als eine Kompilation aus einer oder mehreren Evangelienschriften erzählen-

der Art zu erweisen und wohl indirekt auch zu sagen, daß bei den Oxyrhynchustexten dasselbe der Fall war. Es gibt indes im ThEv auch Situationsangaben, die wir nicht vom Neuen Testament her kennen" (z. B. in Spruch 60). „Woher stammt ein solches Stück? Woher hat das ThEv im ganzen seinen Stoff?" (23). Etwa zur Hälfte aus den synoptischen Evangelien, besonders aus Mt und Lk. „Vom Rest kennen wir den Hauptteil entweder von Bruchstücken, die sich nach den Kirchenvätern im Hebräer- oder Ägypterevangelium fanden, von verstreuten Agrapha und . . . von den erwähnten Oxyrhynchus-Papyri. Endlich gibt es einen Teil bisher unbekannter Agrapha."

Gärtner behandelt zunächst (17–27) „die literarischen Formen der Jesussprüche". Hinter dem üblichen Eingang „Jesus sprach" (oder: „Seine Jünger fragten ihn", oder ähnlich) können – wie bei den ntl. Jesusworten – sehr verschiedene Formen erscheinen: Gleichnisse (von denen die Mehrzahl aus dem N. T. bekannt ist), Seligpreisungen, Weherufe, Ich-Worte, Mahnworte. Diese verschiedenen literarischen Formen der Jesusworte (nach ihnen hat Puech seine Auswahl der Thomassprüche bei Hennecke geordnet; s. o. S. 153) können als Kompositionsmittel dienen, indem mehrere Sprüche der gleichen Art aufeinander folgen. So finden sich z. B. in Spruch 18 und 19 zwei, in Spruch 68, 69a und 69b drei Seligpreisungen hintereinander, und in Spruch 96–98 erscheint eine Dreiergruppe von Reichsgleichnissen. Eine weitere Dreiergruppe von Gleichnissen treffen wir in Spruch 63–65. Spruch 102 und 103 zeigen, daß auch ein Weheruf mit einer Seligpreisung verknüpft sein kann; hier handelt es sich um eine auch sonst bisweilen begegnende Verbindung durch Gegensatz. Noch wichtiger in unserem Zusammenhang ist Gärtners nächster Abschnitt (28–34): „Die literarischen Formen des Thomasevangeliums". Hier erwähnt er das wichtigste Kompositionsmittel, nämlich die Stichwort-Verbindung („key-word principle"); die außerordentliche Bedeutung dieses Mittels wird allerdings nicht sichtbar. Auch der nächste Abschnitt bei Gärtner, „Conflations of Sayings of Jesus" (35–43) ist – wie wir später erkennen werden – für die Komposition nicht unwichtig. In Spruch 76 z. B. ist das Gleichnis von der Perle und das vom Schatz im Himmel verflochten. Von solchen Verflechtungen unterscheidet Gärtner die „compound texts". Als Beispiel für derartige Fälle sei Spruch 33 genannt, wo im späteren Teil des Spruches Lk. 8, 16; 11, 33 und Mt. 5, 15 kombiniert sind.

Einen wesentlichen Beitrag anderer Art zum Kompositionsproblem gibt Schippers 133 f. Er weist darauf hin, daß verschiedene Sprüche, die aufeinander folgen, ein gemeinsames Thema haben, und nennt als Beispiele folgende Spruchgruppen: Spruch 1–5, „Suchen und Finden des Königreiches"; Spruch 28–37, „Christologie mit einer Zeichnung des Ideals der Einheit"; Spruch 38–47, „eine deutlich antijüdische ‚marcionitische' Stelle"; Spruch 48–56, „Der auserwählte Einzelne"; Spruch 58–61a, „Leben und Sterben";

Spruch 72–76, „Preis der Ungeteiltheit"; Spruch 81–85, „Über das wahre ‚Bild-Tragen'"; Spruch 96–98, „Das Königreich des Vaters", Spruch 107–111, „Die Gnosis ist der wahre Schatz".

Alle die hier aufgezählten Erkenntnisse sind für die Frage der Komposition sehr wertvoll, auch wenn – so weit wir wissen – keiner der Autoren das Problem der Komposition des ThEv als solches gründlich behandelt hat. Wir wollen versuchen, das bisher Erarbeitete zusammenzustellen und zu ergänzen.

An den Anfang der Überlegungen wird man die oft erwähnte Beobachtung stellen dürfen, daß das ThEv eine reine Spruchsammlung ist und seinen Stoff nicht, wie die kanonischen und die meisten apokryphen Evangelien, in einem „Leben Jesu" – von der Taufe Jesu bis zu Kreuz und Auferstehung – einordnet. Beim ThEv fällt, als für diese Gnostiker unwichtig, der gesamte Erzählungsstoff aus. Wenn sich aber das „Evangelium" nicht mehr am Leben Jesu orientieren kann, wie soll der verbleibende Stoffrest, die Spruchtradition, dann geordnet werden? Eine gewisse Parallele zu dieser Lage zeigen gnostische Schriften, welche Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern berichten; auch hier fällt das Erdenleben Jesu als Ordnungsprinzip aus. Das ThEv gehört aber nicht zu dieser Gruppe von gnostischen Schriften; das muß auch gegen Gärtner (98 ff.) festgehalten werden. Denn – s.o. S. 155 – viele Sprüche schließen eine Situation nach Ostern aus; der „lebendige Jesus" bedeutet ebenso wie „der lebendige Vater" in Spruch 3 (81, 2) und 50 (90, 4), daß er das wahre Leben besitzt und schenken kann. Der Verfasser des ThEv meint vielmehr, daß Thomas diese während des Erdenlebens erfolgten Sprüche Jesu aufgezeichnet hat. Da in ihnen die rettende Botschaft verborgen ist, machen sie alle anderen Evangelien überflüssig.

Giversen hat mit Recht betont, daß eine ganze Anzahl Sprüche im ThEv Einleitungen mit Situationsangaben hat. Es ist aber wichtig zu sehen, daß diese Einleitungen in der Regel nicht dazu dienen, Gruppen von zusammenhängenden Sprüchen herzustellen. Das beliebteste Mittel, mit dem Thomas seinen Stoff zusammenhält, ist vielmehr das zuvor schon erwähnte Stichwortverfahren, auf das wir nun näher eingehen.

Wir haben oben (S. 161 f.) auf zwei Stellen hingewiesen, in denen zwar gleichlautende, aber nach Etymologie und Bedeutung völlig fremde Wörter für die Stichwortverbindung benutzt worden sind („pōh" in Spruch 77, „maadsche" in Spruch 33). Das sind freilich extreme Fälle, die nur ganz selten vorkommen. Gewöhnlich sieht die Stichwortverbindung ganz anders aus; das sei zunächst an Spruch 1–11 aufgewiesen.

Spruch 1 und 2 enthalten den Begriff „finden". Der koptische Text benutzt (der griechische Text hat hier leider eine Lücke) aber dafür in Spruch 1 (80, 13; ebenso in Spruch 111 = 99,9) das Verb hĕ ĕ; dagegen in Spruch 2 (80, 16; ebenso in Spruch 92 = 96, 26 und in Spruch 94 = 96, 33) das Verb

schine, das mit schine = „suchen" ein Wortspiel ergibt. Hier machen sich offensichtlich zwei verschiedene Traditionen spürbar: Spruch 1 und 111 sind rein gnostischen Gepräges, dagegen liegt in Spruch 2, 92 und 94 das Bibelwort vom Suchen und Finden (Mt. 7, 7 / Lk. 11, 9) zugrunde. Hier verwendet der Stichwortanschluß also gerade nicht den Wortlaut, sondern den Sinn. Spruch 2 enthält im griechischen Text das Wort *βασιλεύω* und bildet damit die Brücke zu *βασιλεία* in Spruch 3: im koptischen Text stehen die entsprechenden Wörter ṙro und etmn̄tero. Der Begriff „erkennen" tritt in Spruch 3 und 5 auf. Aber das „fragen und leben" in Spruch 4 meint sachlich dasselbe. Spruch 3 und 4 sind aber überdies durch die Stichworte „Söhne des lebendigen Vaters" und „Orte des Lebens" nebst „leben" miteinander verbunden. Spruch 4 und 5 sind nur „indirekt" (über „fragen und leben" und „erkennen") miteinander verknüpft. Spruch 5 endet mit der Wendung „Kein Verborgenes wird nicht offenbar werden" (81, 13 f.). Sie schließt, wenn auch in erweiterter Form, ebenfalls den Spruch 6 ab (81, 21–23). Dieser Spruch hat offenbar eine lange Vorgeschichte gehabt; in unsere Sammlung dürfte er erst aufgenommen worden sein, als er die vorliegende Gestalt erlangt hatte. Den Spruch 6 und 7 verbindet nicht eine Übereinstimmung, sondern der Gegensatz von „fasten" und „essen". Spruch 7 und 8 werden lediglich durch das Stichwort „der Mensch" verknüpft (81, 28). Das Stichwort „werfen" kommt in Spruch 8–10 vor: Der Fischer wirft sein Netz; der Säemann wirft den Samen; Jesus wirft das Feuer. Spruch 10 und 11 haben den gemeinsamen Gedankeninhalt „Weltende" (82, 16: Weltbrand; 82, 17: Vergehen des Himmels).

Diese kurze Übersicht über eine Gruppe von elf Sprüchen zeigt: der Stichwortanschluß kann sehr äußerlich sein. Er kann schon dadurch zustande kommen, daß in der Bildform von Gleichnissen und Sprüchen dasselbe Wort (z. B. „werfen") vorkommt. Das Stichwort kann aber auch einen innerlichen Zusammenhang zweier aufeinander folgender Sätze ausdrücken. Zwischen diesen beiden Grenzfällen gibt es viele Übergänge. Dieses Stichwort ist ein Mittel, das – wie schon Grant/Freedman 101 vermutet haben: „This sequence may well have been handed down by word of mouth" – in der mündlichen Überlieferung benutzt wurde, um das Erlernen einer Spruchfolge zu erleichtern.

Aber an dieser Stelle erhebt sich vor uns die Frage: Dürfen wir überhaupt so, wie wir es gerade getan haben, von dem einzelnen Spruch reden? Der Text des ThEv grenzt ja die Sprüche durchaus nicht immer voneinander ab durch ein „Jesus sprach". Z. B. fehlt diese trennende Wendung zwischen Spruch 2 und 3 und 3 und 4. Es ist durchaus möglich, ja sehr wahrscheinlich, daß die alten Leser des ThEv jenen ganzen Text, den die editio princeps in Spruch 2, 3 und 4 zerlegt hat, als eine Einheit angesehen haben. Trotzdem wird das, was wir soeben über die Stichwortverbindung gesagt haben, dadurch nicht hin-

fällig. Wohl aber verschiebt sich das Problem etwas. Denn wenn wir die Sprüche 2–4 als eine Einheit nehmen, dann erhebt sich die Frage, die freilich auch ein deutlicher „Einzelspruch" wie Spruch 6 schon nahelegt, ob nicht die Sprüche selbst schon aus kleineren Einheiten – oft mittels des Stichwortanschlusses – entstandene Gebilde sind.

Das ist für einzelne Sprüche – besonders die langen und komplizierten Gebilde kommen dafür in Betracht – von der Forschung schon aufgezeigt worden. So haben z. B. Grant/Freedman (133–135 engl. Fassung, 135 f. deutsche Fassung) und Bertil Gärtner (176–181) den Spruch 21 (84, 33–85, 19) in „two sections, consisting of quite different „metaphor-groups" (177) zerlegt. Im ersten Teil entlockt die Frage der Maria (Magdalena), wem Jesu Jünger gleichen, Jesus das Gleichnis von den kleinen Kindern, die sich auf einem fremden Felde niedergelassen haben. Wenn die Herrn des Feldes kommen und verlangen, daß sie es ihnen wiedergeben, dann werden sich die Kinder vor ihnen ausziehen, um ihnen ihr Feld zu geben. Das ist nur verständlich, wenn man erkennt: Der Leib, den der Gnostiker im Tode auszieht, ist ein Stück Welt, das dem zu Gott gehörenden Gnostiker fremd ist und das er darum im Tode aufgibt. Der zweite Teil des Spruches knüpft an die Geschichte vom Hausherrn und Einbrecher an. Dieser Einbrecher oder Dieb oder Räuber ist die Welt selbst, die „in das Haus seines Reiches" (scil. des Gnostikers) eindringen will, um die „Sachen", d. h. den wertvollen Besitz des glaubenden Gnostikers wegzunehmen. Auch hier ist von der Todesstunde die Rede. Wenn der Gnostiker seinen Geistbesitz nicht sichert, wenn er sich der Welt überläßt und dann der Tod ihn in diesem Zustand ereilt, dann ist das Göttliche für ihn unwiederbringlich verloren. Auch die Schlußworte von dem verständigen Mann und der reifen Frucht müssen dementsprechend ausgelegt werden: es handelt sich hier um eine „verschlüsselte" Mitteilung des Inhalts, daß der verständige Gnostiker den Tod als die Erntestunde des Lebens ansieht, an dem er die reife Frucht des in ihm entwickelten göttlichen Keimes einbringt. Beide Teile des Spruches 21 handeln demnach, wie Gärtner richtig gesehen hat, von demselben Ereignis (das für den Gnostiker die Eschatologie ersetzt) von der Sterbestunde, und zeigen die rechte Stellung dazu: das willige Ablegen des Leibes (erster Teil des Spruches) und das unversehrte Bewahren und glückliche Einbringen des göttlichen Keimes, den die Welt so gern rauben möchte. Damit enthält Spruch 21b die Mahnung, sich nicht von der Welt der Kostbarsten berauben zu lassen, was der Gnostiker besitzt. Es ist also die Übereinstimmung im „verborgenen" Inhalt des Spruches, welche seine beiden Teile zueinander geführt hat. Das dürfte aber nicht nur für diesen Spruch gelten, sondern auch für andere. Das läßt sich sofort an dem folgenden Spruch 22 aufzeigen. Er ist durch das Stichwort „kleine Kinder" mit Spruch 21 verbunden (85, 1. 20). So sprunghaft der Gedankengang scheint, die Wendun

der Anfangsfrage „Eingehen in das Reich" wird ganz am Schluß in der Antwort „dann werdet ihr eingehen in das Reich" (85, 24. 35) wieder aufgenommen und damit das Ganze als innerliche Einheit – im gnostischen Verständnis – erwiesen. Die kleinen Kinder, die noch jenseits des sexuellen Unterschiedes stehen, sind Vorbild für den Gnostiker, alle irdischen Unterschiede als nichtig anzusehen und dadurch zu jener göttlichen Einheit zurückzukehren, aus welcher der Gnostiker stammt. Hier ist nicht von der Todesstunde die Rede, wohl aber von dem rechten Leben, das ihr vorauszugehen hat, wenn man das gnostische Ziel im Tode erreichen will (wir werden später noch einmal auf diesen Spruch zurückkommen).

Wir haben oben schon an die Frage gerührt, ob der Verfasser des ThEv diese Sprüche nur zusammengestellt oder sie auch bearbeitet und insofern auch „hergestellt" hat. Diese Frage läßt sich nicht in dem Sinne beantworten, daß der eigene Anteil des Verfassers exakt aufgewiesen wird. Aber diese Frage ist auch nicht so wichtig, wie sie erscheinen mag. Denn wenn der Verfasser des ThEv selber an der Vermehrung des Stoffes und an dem Einbauen des Neuen beteiligt war, dann doch nur – so will es uns scheinen – in demselben Sinne, in dem schon vorher die Komposition dieses Evangeliums begonnen und durchgeführt war. Ebenso wie er aus dem mitgeteilten Stoff den gnostischen Sinn heraushört und diesen Sinn zu dem eigentlich Verbindenden macht – die Stichwortverbindung dient sozusagen rein technisch zur äußeren Aneignung dieses Stoffes, zum Behalten dieser Sprüche –, so haben auch die unbekannten Vorgänger, die das gnostische Spruchgut sammelten, gearbeitet. Sie kannten die synoptische Tradition, aber auch außersynoptische. Aber sie hörten sie mit gnostischen Ohren, verstanden sie im gnostischen Sinne. Darum traten für sie Sprüche und Wendungen zusammen, die in der kanonischen (und außerkanonischen) Literatur an verschiedenen Stellen eines Evangeliums, ja in verschiedenen Evangelien standen.

Die Komposition hatte nicht das Ziel, diesen Stoff in seinem gnostischen Sinne nun streng systematisch zu ordnen. Insofern hat Gärtner 28 völlig recht, wenn er schreibt: „Soweit man sehen kann, sind die Sprüche im ThEv nicht nach irgendwelchem System angeordnet" – sie sind es ebensowenig wie die Reden im Johannesevangelium. Wiederholungen desselben Themas gelten nicht als Fehler. Im Gegenteil, es wäre verkehrt, wollte man jene Sprüche, die ein und dasselbe Thema behandeln, zusammenstellen und behaupten, sie seien durch irgendeinen Anlaß auseinandergerissen und zerstreut worden.

Auch wenn Gärtner 42 sagt, daß die Sprüche des ThEv verschiedene Versuche sind, die Evangelien zu harmonisieren, so ist das in gewissem Sinne richtig. Nur darf man es nicht so verstehen, als wären die Gnostiker auf die Unterschiede der Sprüche in den kanonischen und außerkanonischen Evangelien aufmerksam geworden und hätten sich bewußt darum bemüht, diese

Widersprüche auszugleichen. Vielmehr hörten und lasen sie die Evangelien von ihren gnostischen Grundlehren aus (von ihnen wird Abschnitt D handeln), und diese waren der Magnet, welcher die gnostisch zusammengehörenden Teile aus dem synoptischen und außerkanonischen Gut herauszog und zusammenhängen ließ. Giversen 21 f. hat zweifellos recht: Die Situationsangaben zu manchen Sprüchen im ThEv zeigen, daß diese Sprüche aus dem Zusammenhang erzählender Evangelien – wie es z. B. unsere kanonischen Evangelien sind – herausgenommen worden sind: das ThEv ist keine Spätform der von Papias erwähnten Sammlung der *λόγια* Jesu durch Matthäus. Andererseits ist es durchaus möglich, daß einzelne Sprüche, die vielleicht gar nicht in irgend einem Evangelium gestanden hatten, ihren Weg in die Sammlung des Thomas gefunden haben. Denn Spruch 39 und 102 (88, 7–11; 98, 2–5) sind tatsächlich Varianten. Der zweite Spruch aber ist, wie J. B. Bauer (Nilsand 134 f.) gezeigt hat, ein griechisches Sprichwort, das u. a. in Äsops Fabeln behandelt wird und hier nun als Gräzisierung eines in Spruch 39 noch erhaltenen ntl. Spruches verwendet wird (daß Jesus sich dieses Sprichwort angeeignet habe, scheint uns sehr unwahrscheinlich). Man hat die beiden sachlich übereinstimmenden Sprüche nicht nebeneinandergestellt, sondern den zweiten später nachgetragen. Der Schlußteil des ThEv enthält besonders viele Parallelen zu vorangegangenen Sprüchen. Eine Komposition wie das ThEv ist ein lockeres Gewebe, das grundsätzlich immer weiter fortgesetzt werden konnte, weil es nie, wie die am Leben Jesu orientierten Evangelien, einen bestimmten, durch die Sache gegebenen Schlußpunkt erreicht. Immer aufs neue wiederholen sich in dieser Komposition dieselben gnostischen Themen – es sind im Grunde (s. Abschnitt D) nur wenige! –, und diese Wiederholung muß irgendwann einmal ohne eigentlichen inneren Grund aufhören, weil kein innerer Endpunkt vorhanden ist.

Die Tatsache, daß die Oxyrhynchustexte gegenüber unserem koptischen Text nur relativ wenige Änderungen aufweisen, daß sie vor allem schon denselben Anfang haben (der jeden der folgenden Sprüche als einen *λόγος ἀπόκρυφος*, als ein Wort mit einem geheimen Hintersinn, auf den es eigentlich ankommt, bezeichnet), diese Tatsache zeigt uns: die „Komposition" des ThEv war im wesentlichen schon vor dem Jahr 200 abgeschlossen. Dieses Evangelium ist also nicht während der folgenden Jahrhunderte schneeballartig angewachsen. Seine eigentliche Entstehung ist vermutlich irgendwann um die Mitte des 2. Jhs erfolgt. Der „Kompilator" (wie ihn Gärtner immer nennt), der Verfasser hat die kanonischen und zwar die synoptischen Evangelien gut gekannt, aber nach der mündlichen Tradition, wie sie innerhalb der gnostischen Kreise lebte, zitiert; aber mit jener oben (S. 313) beschriebenen Verflechtung von Stellen, die nach dem gnostischen Verständnis von demselben Thema handelten. Wie wir an Spruch 1–11 gesehen haben, hat er sich vor allem mit

Hilfe der Stichwortmethode (die man schon bei der mündlichen Überlieferung angewendet hatte!) bemüht, einen äußeren Zusammenhang herzustellen. Da die gnostischen Hauptthemen innerlich eng zusammenhängen, sind die Sprüche meist auch innerlich nicht allzuweit voneinander entfernt.

Nach Spruch 11 tritt allerdings eine deutliche Zäsur ein: Nachdem soeben noch – am Schluß von Spruch 11 – vom gnostischen Ziel der Einheit die Rede war, kommt nun die Frage der geistlichen Autorität (wenn man will, auch die der rechten Tradition) an die Reihe. Zunächst wird der Herrenbruder Jakobus als eine solche benannt. Er hat – s. o. S. 164 – in der Gnosis eine große Rolle gespielt, und zwar gerade als ein Eingeweihter in die göttlichen Geheimnisse. Daß er in Spruch 12 selbst als ein himmlisches Wesen betrachtet wird, wie im „Buch des großen unsichtbaren Geistes" (vgl. Doresse II 140), wird man nicht behaupten dürfen. Unmittelbar nach seiner Empfehlung wird in Spruch 13 Thomas als der eigentlich Wissende hervorgehoben – die Szene sieht aus wie ein korrigiertes Cäsarea Philippi. Thomas unterscheidet sich hier aufs vorteilhafteste von Matthäus und Petrus. U. E. setzt dieser Spruch die weite Verbreitung und Hochschätzung des Mt.-Evangeliums und die maßgebende Stellung des Petrus in der „Großkirche" voraus. Gerade deswegen bemüht sich der Verfasser zu zeigen, daß sie beide – im Gegensatz zu Thomas – Jesus nicht verstanden haben. Petrus hält Jesus wenigstens noch für einen gerechten Engel, also für ein übermenschliches Wesen; Matthäus dagegen sieht in ihm nur einen *φιλόσοφος*, einen verständigen Menschen – hier spricht Polemik! Im Gegensatz zu diesen beiden Jüngern gibt Thomas zu erkennen, daß die wahre Bedeutung Jesu unaussprechlich ist. Jesus erkennt in seiner Antwort an, daß Thomas ihn recht erkannt hat und ihm dadurch gleichgeworden ist („ich bin nicht dein Meister"). Damit wird Thomas zur wahren Autorität in der Frage nach der Botschaft Jesu erhoben.

Wie steht es nun mit den Behauptungen von Schippers (s. o. S. 309) über inhaltlich geschlossene Spruchgruppen im TEhv? Für Spruch 1–5 kann man in der Tat des Gesamtthema „Suchen und Finden" anerkennen. Dagegen möchten wir bezweifeln, daß die Christologie als das Gesamtthema von Spruch 28–37 bezeichnet werden kann. Schippers faßt den Spruch 29, wie wir meinen, zu Unrecht, als Aussage über Jesu Inkarnation auf, wenn auch Gärtner 196 dies wenigstens für möglich hält. Statt dessen scheint es sich uns hier um die Frage zu handeln, wie sich im Leib des Gnostikers der himmlische Reichtum befinden kann. Das koptische Wort „oupscheere" dürfte hier nicht „Wunder", sondern „verwunderlich" meinen, und das folgende „oupscheere ⲛ̄pscheere" „höchst verwunderlich". Dafür spricht der Schlußsatz, nach dem sich Jesus wundert, wie sich dieser große Reichtum niedergelassen hat in dieser Armut: hier ist vom Gnostiker überhaupt die Rede, und in Spruch 32–34 und 36 sicherlich ebenfalls. Was die Spruchgruppe 38–47 be-

trifft – nach Schippers eine deutlich antijüdische „marcionitische" Stelle –, so kann man zwar in Spruch 38 und in Spruch 43 eine antijüdische Tendenz vermuten. Aber die Pharisäer werden in Spruch 38 nicht wegen ihrer Gesetzlichkeit getadelt, sondern weil sie ihre geheime Erkenntnis, die Gnosis, nicht weitergegeben haben; mit Marcion hat das u. E. nichts zu tun. Inwiefern Spruch 43 von den beiden Paradiesbäumen reden soll (Schippers 102), ist uns nicht deutlich geworden. Der Spruch meint doch wohl: Die Juden lieben den Baum = den Vater, aber sie hassen die Frucht = Jesus. Die Hinzufügung „sie lieben die Frucht und hassen den Baum" gehört zu jenen im ThEv beliebten Umkehrungen, die oft ohne Rücksicht auf den Sinn (z. B. 87, 16 f.!) hinzugefügt werden und hier nur die Inkonsequenz der Juden weiter hervorheben. Von Marcionitismus vermögen wir hier nichts zu sehen, und ebensowenig in den anderen Sprüchen dieser Gruppe. Auch Spruch 48–56 bilden u. E. keine innere Einheit: In Spruch 52 geht es sicherlich um das christologische Thema, und in Spruch 56 deutlich um die Abwertung der Welt. Dagegen haben Spruch 58–61 in der Tat das wahre „Leben" zum Gegenstand. Daß Spruch 72–76 die Ungeteiltheit preisen, wird man kaum als rechte Wiedergabe des Inhalts anerkennen können. Von den „Bildern" ist nur in Spruch 83 und 84 die Rede, nicht in 81 f. und 85. Von Spruch 96–98 haben wir oben (S. 309) bereits gesprochen. Spruch 107–111 scheinen uns vom göttlichen Selbst des Gnostikers zu sprechen, das freilich auch der wahre Schatz ist. M.a.W.: Schippers scheint uns öfter zu schnell zu größeren inhaltlichen Kompositionseinheiten zu gelangen, weil er den gnostischen Intentionen der Sprüche nicht genau genug folgt.

Die Frage der Komposition des ThEv ist also ein Sonderfall, wie wir ihm bisher noch nicht begegnet sind. Auch das Philippusevangelium zeigt charakteristische Unterschiede vom ThEv, obwohl es sich ebenfalls nicht am Leben Jesu orientiert. Daß ein kleiner Kern ungnostischer mit einigen „halbgnostischen Sprüchen" – was soll man sich eigentlich darunter vorstellen? – zu einem naassenischen Evangelium geworden sein soll, das dann die Gnostiker um 200 übernommen hätten (Grant/Freedman), dafür sehen wir keine stichhaltige Begründung. Denn die Mythologie der naassenischen Theologie fehlt im ThEv.

D. Die Probleme der Theologie des ThEv.

Damit kommen wir nun endgültig zu einem weiteren Fragenkreis, der sich bisher schon immer wieder leise bemerkbar gemacht hatte: zu dem Problem der Theologie, die das ThEv verkündet. Die meisten Forscher, die sich um das Verständnis dieses Evangeliums bemüht haben, sind – abgesehen von den

Auslegungen der einzelnen Sprüche – auf diese Frage nicht besonders eingegangen. Eine Ausnahme macht nur die Schrift von Grant-Freedman; sie handelt in einem besonderen Abschnitt von „Thomas als Theologen" (105-111; deutsche Ausgabe: 106–113). Dazu kommt das neu erschienene Buch von Bertil Gärtner, das sogar den Titel „The Theology of the Gospel of Thomas" trägt. Sein zweiter Teil (91–267) ist diesem Thema gewidmet. Beide Werke gehen von der Christologie aus. So nahe dieser Ausgangspunkt einem christlichen Theologen liegen muß – wir halten ihn bei dieser gnostischen Schrift nicht für glücklich. Warum, das wird später noch deutlicher werden, wenn die Christologie des ThEv zur Sprache kommen wird. Hier genügt es vielleicht, auf einen einzigen Punkt hinzuweisen. Sowohl Grant-Freedman wie Gärtner (und die meisten anderen Forscher) sind überzeugt davon, daß das ThEv Worte des auferstandenen Jesus bringt. Sie berufen sich dabei auf die Wendung „Jesus der Lebendige", die schon im Prolog uns begegnet. Nun hat es tatsächlich eine Gruppe gnostischer Offenbarungsschriften gegeben, die „Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern" enthielten, und im ersten Buch Jeû meint der Ausdruck „Jesus der Lebendige" wirklich den Auferstandenen. Aber mit dem allen ist nicht gesagt, daß dieser Sinn hier vorliegt. Das ThEv unterscheidet sich nämlich, wie Gärtner wohl gesehen hat (112 f.), inhaltlich von all jener gnostischen Offenbarungsliteratur, welche die Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern schildert. Die Sprüche, die es bietet, gehören zum großen Teil jenem Spruchgut an, das – wie die synoptischen Evangelien bezeugen – aus dem Leben Jesu vor seiner Passion stammt. Viele Rahmenangaben lassen überdies erkennen, daß der betreffende Spruch in die Zeit vor Ostern gehört. Wie könnte – um ein Beispiel zu bringen – Matthäus den Auferstandenen mit „einem Philosophen, einem verständigen Manne" vergleichen (Spruch 13)? Hier liegt deutlich die Szene von Cäsarea Philippi zugrunde. Das Wort „Jesus der Lebendige" aber entscheidet nicht dagegen (s. o. S. 155 f.). Es liegt nicht der geringste Grund dafür vor, das ThEv in jene Gurppe gnostischer Offenbarungsliteratur einzureihen, die Jesus nach seiner Auferstehung den nun erst aufnahmefähig gewordenen Jüngern seine Offenbarungen geben läßt. Damit würde vielmehr die Eigenart gerade dieses Evangeliums verwischt, das nirgends von der Auferstehung spricht. Es ist – bisher wenigstens – das einzige, das eine gnostische Erlösungsbotschaft vor allem in den Worten des „synoptischen Jesus" findet. Wir haben es hier auch nicht mit einer Schrift für Anfänger zu tun, wie man gelegentlich vermutet hat. Weder das „Evangelium der Wahrheit" noch das ThEv sind exoterische Schriften wie der Brief des Ptolemäus an die Flora, sondern esoterische Werke.

Der Prolog – der keineswegs erst später einer schon fertigen Spruchsammlung vorgesetzt zu sein braucht – macht klar, wie das gemeint ist: Der Jünger

Thomas hat die folgenden Sprüche Jesu (die sich an ganz andere Jünger, Jüngerinnen und sonstige Personen richteten; nur Spruch 13 bringt ein Gespräch Jesu mit Thomas selbst!) aufgeschrieben. Wahrscheinlich ist es – wie das auch schon Leipoldt 10 vermutete – auch Thomas, von dem es im Prolog heißt: „und er sagte: ‚Wer die Deutung dieser Worte findet, der wird den Tod nicht schmecken' ". Diese Aussage gehört also nicht selbst zu den Jesussprüchen, sondern ist ein Wort des Thomas und regt den Leser dazu an, nach dem tieferen Sinn der nun folgenden Sprüche zu suchen, der allein wichtig und heilbringend ist. Wir treffen hier also die in der Gnosis fast einzigartige Erscheinung, daß das gnostische System in Worte des „synoptischen Jesus" hineingedeutet wird. Das überrascht uns natürlich. Aber wir haben doch schon erlebt, daß die Gnostiker ihre Lehren ebenso aus der griechischen Mythologie – z. B. aus der Odyssee (X, 304–306; Hippolyt 6, 16) – wie aus dem Alten Testament herauszuholen wußten. Dem Verfasser des ThEv ist sein Vorhaben um so leichter geworden, als er – im Unterschied zu der mythologischen Gnosis – keine Spekulationen über die Entwicklung der göttlichen Äonenwelt und den Fall eines dieser Wesen anstellt und auch nichts über den Demiurgen (so gegen Gärtner 161) und dessen Schöpfung der sichtbaren Welt äußert. Es gibt freilich an das ThEv erinnernde Auslegungen synoptischer Jesusworte auch bei den Naassenern, wie Grant-Freedman nachgewiesen haben. Aber daraus dürfen wir noch nicht den Schluß ziehen, das ThEv sei ursprünglich ein naassenisches Evangelium gewesen (so Grant 111 dt. Ausgabe 113). Die ganze Mythologie der Naassener geht ja dem ThEv gerade ab. Die Benutzung des synoptischen Gutes bei den Naassenern zeigt uns nur, daß „Thomas" nicht der einzige Gnostiker war, der die synoptischen Jesussprüche als *μυστήρια* verstand. Die Ansätze dazu finden sich sogar schon im Neuen Testament selbst. Aus Mk. 4, 10–12 geht hervor, daß auch die „großkirchliche Gemeinde" Jesu Gleichnisse als Rätselworte ansah, die selbst die Jünger nicht begriffen haben – Jesus mußte ihnen die Erklärung besonders mitteilen (*κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα*). Jene Gnostiker, welche hinter dem ThEv stehen, haben diese Geheimnisse (vor allem das „Geheimnis des Gottesreiches") allerdings sehr anders aufgefaßt als die kanonischen Evangelien; davon später mehr (s. u. S. 324 f.). Sie haben ihre Lösung dieser Rätsel jedoch nicht so offen ausgesprochen wie die synoptischen Evangelien, sondern es dem Leser überlassen, die rechte *ἑρμηνεία* zu finden. Damit haben sie der Forschung eine sehr schwere Aufgabe aufgebürdet.

Sie ist dadurch nicht leichter geworden, als sie sich leicht mit ein oder zwei anderen verquickt. Grant-Freedman und Schippers z. B. bemühen sich um den Nachweis, daß die Thomassprüche im Gegensatz zur wirklichen Lehre Jesu stehen. Das ist u. E. tatsächlich der Fall; aber das darf nicht die erste Aufgabe zurückdrängen, den im ThEv gemeinten Sinn zunächst einmal sicher

zustellen. Weiter hat sich die Frage nach den Quellen des ThEv und ihrem Alter mit der Frage nach dem ursprünglichen Sinn dieser Sprüche verbunden. Die Behauptung Quispels, das ThEv biete einen von den Synoptikern unabhängigen und in einigen Fällen sogar ursprünglicheren Text, hat die Apologetik auf den Plan gerufen. Aber bei alledem wird gerade das gefährdet, auf das es zunächst einmal ganz allein ankommt: zunächst muß man die gnostische Botschaft des ThEv ganz aus sich selbst, „von innen her", zu verstehen suchen. Das hilft einem dann später in vielen Fällen auch begreifen, warum sich dieser oder jener Thomasspruch derart von seiner synoptischen Parallele unterscheidet.

Der Prolog des ThEv, bei dem Grant und Gärtner eingesetzt haben, kann uns noch etwas sehr Wichtiges lehren: er bezeichnet die sämtlichen folgenden Jesussprüche als „verborgene Worte", also als Sprüche mit einem nicht ohne weiteres erkennbaren geheimen Sinn. Wenn man diesen Hinweis ernst nimmt, dann darf man nicht nur den einen oder anderen besonders krassen Spruch gnostisch deuten. Wir müssen vielmehr versuchen, bei jedem Spruch des ThEv die gnostische *ἑρμηνεία* zu finden. Wie aber soll man dabei zu Wege gehen? Wir haben (Haenchen 38) vorgeschlagen, mit der Deutung bei jenen Sprüchen zu beginnen, die sich gar keine Mühe geben, ihren gnostischen Sinn zu verstecken, und dann zu untersuchen, ob man mit einer entsprechenden Auslegung auch bei den anderen Sprüchen Erfolg hat, die zunächst so harmlos-synoptisch klingen. Wir meinen auch jetzt noch, daß sich dieser Weg empfiehlt. Dabei kann die gnostische Interpretation synoptischer Stellen bei den Naassenern als eine gewisse Kontrollinstanz dienen. Wir werden dieses Programm hier nur an einigen entscheidenden Thomassprüchen durchführen und dabei die schon reiche Thomasforschung gebührend zu Worte kommen lassen.

In der Gnosis geht es – so verschieden ihre Spielarten auch sind – immer darum daß sich der gnostische Mensch in dieser Welt fremd fühlt. Er ist in ihr nicht zuhause; sie ist ihm vielmehr unheimlich und gefährlich. Vielleicht wird diese Spannung und dieser Gegensatz besonders deutlich bei Spruch 56 (90, 29–32): „Der, welcher die Welt erkannt hat, hat einen Leichnam gefunden, und wer einen Leichnam gefunden hat – die Welt ist seiner nicht wert." Freilich sind die Forscher auch über den Sinn dieses Spruches nicht einig. Schippers z. B. (109) hält es für möglich, daß dieser Spruch eine Auslegung von Mt. 10, 39 ist: „das Leben verlieren" wäre = „eine Leiche finden". „Der Spruch bedeutet dann ungefähr: Wer die Welt – und nicht Gott – erkannt hat, landet beim Tode; aber wer . . . sich selbst aufopfert, die Welt kann über ihn spotten, daß er mit einer Leiche glücklich ist, aber die Welt ist seiner nicht wert, vgl. Hebr. 11, 38." Einen ähnlichen Weg gingen schon Grant-Freedman (155; dt. Übers. 154 f.). Was sich bei der Zurückführung

des Spruches auf Mt. 10, 39 an Schwierigkeiten ergibt, erklären sie mit den Worten: „Entweder mystifiziert hier Thomas einfach seine Leser, indem er von einem „Leichnam" spricht, oder er gebraucht „Leichnam" als Äquivalent für „Leib" und damit für das „Selbst". Die Naassener gebrauchten „Leib" vom geistlichen Menschen (Hippolyt Ref. V 8, 22)." Die Hippolytstelle besagt freilich nur, daß die Phryger den geistlichen Menschen „tot" nennen, weil er im Leibe wie in einem Grabe bestattet ist. U. E. kommt bei dieser Gleichsetzung von „Leiche" und Selbst so ziemlich das Gegenteil von dem heraus, was Thomas sagen wollte und was Giversen 98 längst erkannt hatte: „Die Sicht der Welt, des κόσμος, ist hier sehr negativ. Wer sie kennt, d. h. ihr wahres Wesen erkennt, sieht es als eine Leiche an, und erkennt man erst dies, hat die Welt keinen Wert mehr für einen." Ähnlich erklärt Gärtner 159 f.: „Verachtung für die Welt wird hier ausgedrückt, indem das Bild einer Leiche verwendet wird. Alle Dinge, die in der Macht des Todes und der Vergänglichkeit sind, haben keinen Wert und ersticken nur das wahre Leben. Nur der Mensch, welcher die Welt so bewertet, wie er eine Leiche bewerten würde, und der erkennt, daß sie das himmlische Leben erstickt, ist würdig, sich von der Welt zu den höchsten Äonen zu erheben." Von den Äonen spricht freilich Thomas nirgends, aber daß hier die Welt als etwas Grauenhaftes (und zwar in noch höherem Grade, als Gärtners Auslegung ahnen läßt) empfunden wird, ist deutlich. Denn es ist grauenhaft, inmitten eines Leichnams zu leben und selbst von dessen Verwesung mit bedroht zu sein.

Spruch 80 wiederholt das mit kleinen Abweichungen. Vor allem tritt hier für πτωμα, was nur „Leichnam" bedeuten kann, σωμα ein, das sowohl die Bedeutung „Leib" wie die „Leichnam" haben kann. Gewöhnlich übersetzt man es hier (95, 12 f.) mit „Leib"; auch ich habe es in meiner Übersetzung des ThEv – S. 29 – noch so wiedergegeben. Das ist wahrscheinlich falsch: beide Sprüche reden von einer „Leiche". Das Sprichwort, welches Mt. 24, 28 hart und klar aufnimmt: „Wo ein Aas ist, sammeln sich die Geier", gibt Lk. 17, 37 nicht mit πτωμα, sondern mit dem weniger anstößigen σωμα wieder.

Solange der Mensch noch lebt, kann er noch die Möglichkeit ergreifen, sich der Bedrohung durch die Welt zu entziehen, indem er nämlich einen Ort der (ewigen) Ruhe findet. Davon redet der leider nur verderbt erhaltene Spruch 60, als dessen wahrscheinlichen Wortlaut man mit Till annehmen darf: „Sie sahen einen Samariter, als er ein Lamm trug und nach Judäa hineinging. Er sprach zu seinen Jüngern: Wozu nimmt er das Lamm? Sie sprachen zu ihm: Damit er es tötet und es verzehrt. Er sprach zu ihnen: Solange es lebt wird er es nicht essen, sondern wenn er es getötet hat und es eine Leiche geworden ist. Sie sprachen: Anders wird er es nicht machen können. Er sprach zu ihnen: Suchet auch ihr nach einem Ort für euch zur Ruhe, damit ihr nicht zur Leiche werdet und man euch verzehrt." Grant schreibt dazu (157, dt

Übers. 156): „Es mag sein, daß Jesus das Lamm ist, aber dann bleiben die Einzelheiten des Spruches unverständlich. Wahrscheinlicher ist das Lamm die Welt." Schippers 110 f. müht sich mit der ersten dieser beiden Deutungen ab: „Der Samaritaner (der Zauberer Simon von Apg 8, eine große Gestalt in den geheimnisvollen Entstehungsgeschichten der Gnosis?) bringt ein Lamm (Jesus?) nach Judäa. . . . Der Mann behandelt das Lamm als ein Opfertier; um es aufessen zu können, muß er es erst töten." Aber Giversen hatte schon (101 f.) darauf hingewiesen, daß das Lamm nicht geopfert, sondern nur geschlachtet werden soll, und daß man danach streben soll, dem Schicksal des Lammes zu entgehen. Gärtner (168) meint: Das Lamm ist der Mensch, und der es verzehrt, ist der Schöpfer-Gott, der Demiurg. Aber der Begriff des Demiurgen wird hier zu Unrecht aus anderen gnostischen Systemen in die sonst richtige Deutung eingetragen. Für das ThEv ist die Welt selbst das den Menschen Bedrohende.

Wie aber kann der Mensch einen solchen Ruheort vor der Bedrohung durch die Welt finden? Nun, schon indem er die Welt als eine Leiche erkennt, unterscheidet er sich von ihr und zwar als ein weltüberlegenes, höheres Leben. Dieses nicht vergehende Leben wird der Mensch in eben dem Augenblick gewahr, wo er die Welt in ihrer schrecklichen Fremdheit und Drohung erkennt: Welterkenntnis und Selbsterkenntnis sind miteinander gekoppelt. Man kann nicht das eine haben ohne das andere. Nur im Schrecken der äußersten Bedrohtheit kann der Mensch sich selber finden. Das deutet sehr kurz und schlicht Spruch 58 (91, 7–9) an: „Selig ist der Mensch, der gelitten hat. Er hat das Leben gefunden." Manche Erklärer erinnert dieser Spruch an Jak. 1, 12 und 1. Petr. 3, 14. Jedoch bemerkt schon Giversen 100, daß Spruch 58 nichts von „um der Gerechtigkeit willen" sagt. Schippers 33 übersetzt freilich: „Selig ist der Mensch, der sich abgemüht hat. Er hat das Leben gefunden." Und er erklärt das 110: „Eine Seligsprechung des Menschen, der getan hat, was der gute Gnostiker tun muß, nämlich sich Mühe geben." Grant-Freedman 156 (dt. Übers. 155) bringen den Spruch 58 mit Mt. 11, 28–30 in Verbindung. Aber der Spruch meint einfach das Leiden unter der Welt. Wer sich in die Welt zufrieden einfügt und sie sich genießend aneignet, der ist damit selbst ein Stück Welt und wird wie alle Welt vergehen. Nur wer unter der Welt leidet, unterscheidet sich wirklich von ihr und beginnt damit von ihr frei zu werden. Der Spruch 69 (93, 25–27) bestätigt das: „Selig sind die, welche verfolgt worden sind in ihrem Herzen! Sie sind es, die den Vater in Wahrheit erkannt haben!" Hier wird Mt. 5, 10 ins Gnostische übertragen. Die Welt selbst ist es, die den gnostischen Menschen in seinem Herzen verfolgt. Sie bleibt ja nicht außerhalb des Menschen, sondern spricht in ihm selbst mit der Stimme der Leidenschaft und regt sich in der Gewalt des Triebes. Wer es einem Gnostiker nicht

zutraut, daß er an dieser ihn im Herzen verfolgenden Welt aufs tiefste leidet, kann freilich mit diesem Spruch und anderen, verwandten wenig anfangen.

Aber hier brechen nun die Fragen auf. Als was erkennt sich denn der Mensch, wenn er sich so von der Welt unterscheidet? Das ThEv antwortet: als Selbst. Spruch 73 (93, 19 f.) wird man mit Till übersetzen dürfen: „Wer das All erkennt und sich selbst verfehlt, verfehlt das Ganze". Spruch 111 (99, 9f.) sekundiert: „Wer sich selbst findet – die Welt ist seiner nicht wert". Grant (163; dt. Übers. 161) bemerkt freilich zum ersten Spruch: „This saying is incomprehensible". Vermutlich aber sei Jesus das All, und der Spruch besage, daß der Gläubige außer Jesus nichts weiter zu kennen brauche. Schippers 130 erklärt den zweiten Spruch, indem er „sich selbst finden", „eine Leiche finden", „einen Leib finden" identisch setzt und darunter das „sein Leben erhalten wollen" versteht. Aber davon ist gerade nicht die Rede. Wilson (27) übersetzt den Spruch 67 mit „He who knows the All but lacks (knowledge of) himself, is deficient in every respect" und findet diesen Satz gar nicht unverständlich. Er zitiert zustimmend Walter Till (453 f.): Für den, der gerettet werden will, ist es vor allem notwendig, die Nichtigkeit der materiellen Welt zu erkennen. Aber „es genügt keineswegs, die Wertlosigkeit der materiellen Welt zu erkennen. Die unentbehrliche Vollendung der Erkenntnis ist die Selbsterkenntnis. Denn auch wer das ganze Universum kennt, aber sich selbst nicht kennt, hat alles verfehlt." Der Mensch als solcher – das weiß der Gnostiker nur zu gut – ist ja noch ein Bestandteil der materiellen Welt. Aber in ihm schlummert die Möglichkeit einer anderen, neuen Existenz, die dem Vergehen entzogen und dem Tod überlegen ist. Dieser göttliche Keim heißt hier das „Selbst". Daß es sich um einen *göttlichen* Keim handelt, geht aus den Sprüchen 50, 18 und 49 deutlich hervor. In Spruch 50 (89, 31–35) hören wir einen gnostischen Klang. Die Gnostiker sollen, nach ihrer Herkunft befragt, sagen: „Wir sind aus dem Licht gekommen, wo das Licht durch sich selbst entstanden ist". Sie stammen also aus dem göttlichen Urlicht. Aber nach Spruch 18 wird „dort, wo der Anfang ist, auch das Ende sein": also ist dieses göttliche Urlicht auch das Ziel, dem der Gnostiker entgegenlebt. Daß er gewiß sein kann, es zu erreichen, versichert Spruch 49: „Selig sind die Auserwählten, denn ihr werdet das Reich finden; weil ihr daraus seid, sollt ihr wieder dorthin gehen". Doresse (148) und Grant-Freedman (131; dt. Übers. 133) meinen zu Spruch 18, Jesus sei „Anfang und Ende". Aber nicht nur Jesus, sondern auch jeder Gnostiker kommt aus dem Reich und geht wieder ins Reich ein. Auch vom Gnostiker sagt Spruch 19: „Selig ist, wer war, bevor er wurde." Giversen (56) hat darauf hingewiesen, daß dieser Spruch in ähnlicher Fassung auch im Philippusevangelium vorkommt; er deutet: „Die, welche vom Vater sind, in ihm existierten, bevor sie in das irdische Leben

eintraten, werden einst, wenn die Erlösung – oder die Selbsterkenntnis – kommt, sicher sein, dorthin zurückzukehren.

Es hätte nahegelegen, hier Spekulationen darüber anzustellen, wie es eigentlich dazu kam, daß diese Auserwählten aus dem Lichtreich des Vaters herauskamen und in die materielle Welt eingingen. Aber das ThEv stellt solche in der übrigen Gnosis beliebte Themen zurück. Es bringt nur einmal eine Anspielung darauf in Spruch 11 (82, 22 f.): „An dem Tage, da ihr einer waret, wurdet ihr zwei". Gemeint ist offensichtlich, daß durch das Heraustreten Evas aus Adam die göttliche Einheit dieses Wesens zerstört wurde: denn nun erst entstand der Gegensatz der Geschlechter, von dem wir unten noch mehr zu sagen haben.

Grant-Freedman hatten ihrer englischen Ausgabe die Übersetzung von Schoedel zugrunde gelegt. Sie lautete für diese Verse: „To-day you are as one, you have both worked together" (hier ist die Form „atetñeire" mißverstanden). „But when you become two, what will you do?" Diesem Text entsprach die Auslegung, welche in die deutsche Übersetzung übernommen wurde. Aber diese hat die englische Übersetzung von Schoedel durch die (bessere) deutsche von Hans Quecke ersetzt, ohne zu beachten, daß diese bisweilen das Gegenteil von der älteren besagt, wie gerade hier. So klaffen hier nun Text und Auslegung auseinander.

Sodann findet sich eine leichte Anspielung auf Adams Fall in Spruch 85 (95, 30–34): „Adam ist entstanden aus einem großen Reichtum, und er wurde eurer nicht würdig, denn wäre er würdig geworden, ⟨hätte er⟩ nicht den Tod ⟨geschmeckt⟩". Man wird den Gnostikern zutrauen müssen, daß sie im Erwachen der Geschlechtsdifferenz im heranwachsenden Kinde die Wiederholung des Adamschicksals gesehen haben; darum waren für sie die *μικροί*, die ganz kleinen Kinder, Vorbilder: sie sind noch jenseits des Geschlechtsunterschiedes, der überhaupt die Unterscheidungen und Spaltungen dieser Welt repräsentiert. Wir kommen darauf zurück (s. u. S. 321 f.).

Wir haben oben von einem göttlichen „Keim" gesprochen (S. 322). In der Tat sind diese Gnostiker nicht der Meinung, daß die „Pneumatiker" einfach *φύσει σωζόμενοι* sind, durch ihre geistliche Natur schon der Erlösung sicher sind. Das sieht man aus den Mahnungen, mit denen das ThEv nicht spart und die alle darauf abzielen: der Gnostiker muß bis zum Augenblick des Todes darauf gefaßt sein, daß die Welt wieder von ihm Besitz ergreifen will – vielleicht ohne daß er es merkt. Wir weisen hier nur auf Spruch 21 (85, 6 ff.) hin: Der Hausherr soll wachen, damit der Dieb nicht „in das Haus seines Reiches" eindringen kann. Ausdrücklich erklärt die Fortsetzung dieses mit den Worten: „Ihr aber, wachet vor der Welt . . ." „An sich" ist also der göttliche Keim nicht vorhanden; er ist nicht „objektiv" da – schlafend kommt man nicht in das „Reich des Vaters" hinein, sondern nur in steter Wachsamkeit und auf dem Posten Sein. Daß der göttliche Keim nicht einfach „da ist", wird aus

Spruch 41 (88, 16–18) ersichtlich, mit dem die Erklärer viel Mühe gehabt haben: „Dem, der hat in seiner Hand, wird man geben; und wer nicht hat, auch das wenige, was er hat, wird man aus seiner Hand nehmen." Daß dies eine gnostische Abwandlung von Mk. 4, 25 par. ist, sah schon Doresse 172; Giversen 83 notiert, daß bei Thomas von den anvertrauten Pfunden nicht die Rede ist; warum nicht, sagt er nicht. Grant 147 (dt. Übers. 146) meint, die Belohnung richte sich nach dem, was man bereits besitzt, und weist darüber hinaus verdienstlicherweise auf die gnostische Parallele in Spruch 70 (93, 29–33) hin – allerdings mit der falschen Übersetzung: „Wenn ihr den in euch erzeugt, den ihr besitzt, wird er euch retten." Der Gnostiker – so meint Grant – erzeugt Jesus oder das Königreich. Richtiger gibt Gärtner den Text wieder: „Wenn ihr das in euch hervorbringt, wird das, was ihr habt, euch retten. Wenn ihr dieses nicht in euch habt, wird das, was ihr nicht habt, euch töten." Gemeint ist das, was wir den göttlichen Keim genannt haben, jene Möglichkeit, die erst durch die eigene Entscheidung des Menschen zu einer Wirklichkeit wird, und zwar zu einer lebenslang noch gefährdeten. Viele Menschen ahnen gar nicht, daß eine solche höhere Möglichkeit für sie besteht, daß sie einen solchen Schatz besitzen. Diesen Zusammenhang beschreibt das ThEv mit seiner Wiedergabe des Gleichnisses vom Schatz im Acker (Spruch 109; 98, 31–99, 3): „Das Reich gleicht einem Mann, der auf seinem Acker einen verborgenen Schatz hat, von dem er nicht weiß. Und ⟨nach seinem Tod⟩ ließ er den Schatz seinem Sohn. Der wußte nicht (davon). Er nahm jenen Acker; er verkaufte ihn. Und der, welcher ihn gekauft hatte, kam. Beim Pflügen ⟨fand er⟩ den Schatz. Er begann, Geld zu leihen auf Zinsen denen, die er wollte." Da das ThEv das Zinsnehmen scharf ablehnt (Spruch 95; 96, 33 f.), wird hier deutlich, daß Thomas mit einem überkommenen Text operiert. Was er damit zeigen will, ist die einfache Wahrheit, daß die meisten Menschen nicht wissen, welche göttliche Möglichkeit in ihnen steckt, und sie ungenützt lassen, d. h. das göttliche Selbst in ihnen nicht zustande kommen lassen. Dieses Selbst existiert nur in actu: in der Entscheidung des Menschen dafür, in seinem Glauben, nicht von der Welt zu sein. Dieser Glaube ist kein Besitz, den man einfach in die Tasche stecken und nach Hause nehmen kann.

Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, daß im ThEv der göttliche Keim gewöhnlich mit dem aus dem Neuen Testament bekannten Begriff des „Reiches" umschrieben wird. Alle „Reichsgleichnisse" des ThEv sprechen davon. Genau genommen hat „das Reich (des Vaters)" für das ThEv zwei Bedeutungen: einmal meint es jenes göttliche Lichtreich „jenseits" der materiellen Welt, in dem der „Vater" herrscht. Zum andern aber bedeutet es den Anteil daran, den Lichtfunken, den jeder wahre Gnostiker in sich trägt. Wenn es in Spruch 49 (89, 28–30) heißt: Weil ihr aus dem Reich seid, sollt ihr wiederum

dorthin gehen!, so liegt die erste Bedeutung des Wortes vor. Mit beiden Bedeutungen spielt dagegen der Spruch 3 (80, 25 f.): „das Reich ist inwendig in euch und außerhalb von euch". Schippers 62 meint zwar, der koptische Übersetzer habe fälschlich „buiten u" hinzugefügt. Aber die Gnostiker des ThEv verstehen das „Reich" wirklich in jenem Doppelsinn. Meist meint freilich das Wort „Reich" hier den göttlichen Funken im Pneumatiker, im Erwählten. So z. B. in Spruch 113 (99, 12–18), in dem Jesus, nach dem Reich des Vaters befragt, antwortet: „Es wird nicht mit Erwartung kommen. Man wird nicht sagen: Siehe hier! oder: Siehe da! Sondern das Reich des Vaters ist über die Erde ausgebreitet, und die Menschen sehen es nicht." Denn dieser göttliche Kern im Innern des Gnostikers, sein Selbst, ist ja unsichtbar, auch für den Gnostiker selbst: er muß geglaubt werden, auch von dem Gnostiker selbst! In diesen vielen Trägern des göttlichen Funkens ist aber das Reich des Vaters auf Erden da und über sie ausgebreitet. Mit diesem Spruch berührt sich eng ein anderer, obwohl dort nicht vom „Reich" gesprochen wird: In Spruch 51 (90, 7–12) fragen die Jünger Jesus: „Wann wird die Ruhe der Toten sein, und wann wird die neue Welt kommen?" Er sprach zu ihnen: „Diese, auf die ihr wartet, ist gekommen. Aber ihr erkennt sie nicht."

Der Schwierigkeit, von einer unsichtbaren Wirklichkeit – die jedoch die eigentliche Wirklichkeit ist! – zu reden, versuchen nun die Reichsgleichnisse zu begegnen. Das Reich = das Selbst ist das gute Land, auf dem der Same der Offenbarung Frucht trug. (Spruch 9; 82, 3–13). Gärtner (230) meint freilich, es sei nicht leicht zu wissen, wie man das Gleichnis vom Säemann im Milieu des ThEv ausgelegt habe. Vermutlich nicht so, daß man es Zug um Zug allegorisch übersetzt hat und darum dann auch gezwungen war, für jede Einzelheit einen besonderen verborgenen Sinn zu finden. Ein anderes Reichsgleichnis bietet Spruch 96 (97, 2–6): „Das Reich des Vaters ist gleich einer Frau. Sie nahm ein wenig Sauerteig. Sie verbarg ihn in Mehl. Sie machte ihn zu großen Broten." Es wäre u. E. falsch, in der Frau den Demiurgen zu sehen. Worauf es dem Gleichnis ankommt, ist ein einziger Punkt: der *wenige* Sauerteig ist das göttliche Selbst. Das bestätigt Hippolyt V 8, 8 aus einer anderen Quelle: „Dies ist das Himmelreich, das in euch liegt, wie der in drei Maß Mehl verborgene Sauerteig". Ebenso geht das Senfkorngleichnis (Spruch 20; 84, 26–32) auf dieses „innere" Reich, auf das Selbst. Die Kleinheit des Senfkorns und die Wenigkeit des Sauerteiges tragen dem Rechnung, daß für irdische Augen von dieser göttlichen Herrlichkeit nichts zu sehen ist. Aber wenn die Stunde des Endes kommt, dann wird die große Herrlichkeit (der große Baum, die großen Brote) da sein. Dieses Selbst meint auch das Gleichnis von der Perle (Spruch 76; 94, 19–22) und das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Spruch 107; 98, 22–27). Nach Grant-Freedman 181 (dt. Übers. 176 f.) rationalisiert Thomas das synoptische Gleichnis, indem er erklärt: das ver-

lorene Schaf war das größte. Aber so einfach liegen die Dinge nicht, und so faßt man den gnostischen Sinn des Spruches nicht: die Größe dieses Schafes und die besondere Liebe des Hirten zu ihm drücken beide den unvergleichlichen Wert des göttlichen Keimes aus. Darin hat GRANT freilich recht: Thomas verkündigt nicht den Sünder suchenden Gott, sondern den Gott, der die göttlichen Funken sucht (s. Haenchen 74).

Bei all diesen Reichsgleichnissen ist es sehr deutlich, daß die Synoptiker dabei Pate gestanden haben (obwohl auch zwei nicht-synoptische erscheinen: das vom Attentäter (Spruch 98; 97, 15–20) und das schon oben erwähnte von der Frau mit dem Mehlkrug (Spruch 96; 97, 2–6). Aber die synoptischen Gleichnisse dienen hier wirklich nur als Steinbruch, aus dem der gnostische Evangelist Material für die eigenen Bauten entnommen hat. Das ist aber keineswegs so vorzustellen, daß „Thomas" die drei synoptischen Evangelien vor sich liegen hatte und bald aus diesem, bald aus jenem Evangelium eine Wendung heraussuchte, die er dann kombinierte. In dieser literarischen Weise scheinen sich – wenn wir sie nicht mißverstehen! – GRANT und FREEDMAN den Vorgang vorgestellt zu haben. Uns scheint vielmehr, daß die synoptische (und natürlich auch die außersynoptische) Tradition bereits vom gnostischen Denken und Empfinden gefiltert zu „Thomas" kam: sie hatte immer nur das durchgelassen, was die gnostische Lehre veranschaulichen konnte – einfach weil man in diesen gnostischen Kreisen nur dies und nichts anderes als wahr und erbaulich und wichtig empfand.

Damit soll keineswegs behauptet werden, daß Thomas nur zu biblischem, d. h. neutestamentlichem Material (das Alte Testament läßt er links liegen) gegriffen hat. Wir verdanken JOHANNES BAPTIST BAUER eine sehr schöne Studie, „Echte Jesusworte?" (Nilsand 108–150), die der Geschichte vieler Thomassprüche nachgeht. Z. B. stammt Spruch 39 (88, 7–11) noch aus dem ntl. Erbe (wie G. QUISPEL gezeigt hat, in einer Lk. 11, 52 D näheren Form): „Die Pharisäer und Schriftgelehrten haben die Schlüssel der Erkenntnis genommen; sie haben sie versteckt. Sie sind weder hineingegangen, und die, welche hineingehen wollten, haben sie nicht gelassen." Daß hier Mt. 23, 13 / Lk. 11, 52 durchschimmert, ist klar. Aber die Pharisäer und Schriftgelehrten sind hier als die Besitzer einer geheimen Gnosis angesehen, die diese Erkenntnis weder anderen mitgeteilt noch selbst danach gelebt haben. (Man darf daraus nicht vorschnell schließen, daß die Gnostiker des Thomasevangeliums von einer jüdischen Geheimlehre – etwa einer Merkaba-„Mystik" – etwas wußten; sie hatten nur das Wort aus der synoptischen Überlieferung vor Augen und legten es in ihrem Sinne aus!). So sollen die rechten Gnostiker nicht handeln, darum fährt der Spruch 39 fort: „Ihr aber, seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben!". D. h. sie sollen zwar vorsichtig sein und nicht jedermann ihre Gnosis mitteilen, sondern nur den rechten

Leuten, aber sie sollen über dies ihr heilsames Wissen nicht vollständig schweien. Auch Spruch 33 (87, 10–17) mahnt, das Licht der Gnosis anzuzünden, damit alle es sehen. Jener Spruch 39 aber hat nun in Spruch 102 (98, 2–5) in gräzisiertes Gegenstück: „Wehe ihnen, den Pharisäern, denn sie gleichen einem Hunde, welcher auf der Krippe der Rinder liegt. Denn weder frißt er noch läßt er die Rinder fressen". J. B. Bauer zeigt nun (134 f.), daß hier ein griechisches Sprichwort benutzt ist: *κύων ἐν φάτνῃ*, das auch eine Fabel Äsops verwendet. Bauers Hoffnung freilich, Jesus selbst habe dieses volkstümliche Sprichwort aufgegriffen, können wir nicht teilen. Bauer schreibt zur Begründung solcher Ansicht (124): „Daß Jesus an ein bekanntes hellenistisches Sprichwort angeknüpft und es in seiner Weise verwendet hätte, ist durchaus möglich und hat seine Parallele etwa in dem Wort: ‚Laß die Toten ihre Toten begraben!', das man in den Euripidesscholien zur Alkestis gefunden hat." Damit ist Bauer freillich das Opfer einer falschen Behauptung geworden. Wir sind in unserer Thomasschrift (60) dieser Sache genauer nachgegangen mit dem Ergebnis: Das – angebliche – Zitat steht in Wirklichkeit in den Scholien zu Euripides' Andromache 914. Dort will sich Hermione töten, „damit ich sterbend den Unterirdischen am Herzen bin". Das erklärt ein Scholion zunächst als „den Toten ein Gegenstand der Sorge bin"; dieser poetische Ausdruck aber meine eigentlich nur: „damit ich zu den Toten gerechnet werde". Ein zweiter Scholiast aber hat zu den Worten „Gegenstand der Sorge für die Toten" hinzugefügt: „Denn die Toten sorgen für die Toten, wie die Lebenden für die Lebenden." Das hat mit dem Jesuswort nichts zu tun, denn weder er noch der zweite Scholiast meinten, daß die Toten Verstorbene bestatten. Was der zweite Scholiast sagen wollte, war nur, daß die Toten untereinander Kameradschaft halten. Es gibt also hier überhaupt kein griechisches Sprichwort, das sich Jesus angeeignet haben könnte; er spricht von den geistig Toten, die den leiblich verstorbenen Vater des zukünftigen Jüngers schon bestatten werden.

Eine weitere Anlehnung an das Griechentum hat J. B. Bauer in Spruch 82 nachgewiesen (Nilsand 102–124): „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe, und wer mir fern ist, ist fern vom Reich". Hier ist tatsächlich ein altes griechisches Sprichwort benutzt: „Wer Zeus nahe ist, ist dem Blitz nahe" und ein ähnliches: „Fern von Zeus und damit vom Blitz". Bauer zeigt sehr schön, wie für den Blitz dann das Feuer eintritt – Sophokles, Antigone 130 – und wie das Ganze von der zugleich günstigen und gefährlichen Nähe zum Herrscher verstanden worden ist. Dieses Sprichwort ist hier auf Jesus angewandt worden.

Endlich sei noch auf Bauers Beitrag zu Spruch 42 (88, 19) hingewiesen. Er hat es allerdings u. E. (wie mancher andere Erklärer) nicht richtig übersetzt mit der Wiedergabe: „Werdet, indem ihr vorübergeht". Gemeint dürfte

vielmehr sein: „Werdet Vorübergehende!" Damit ist das Verhältnis des Gnostikers zur Welt auf die kürzeste Formel gebracht. Bauer verweist nun auf die Disciplina Clericalis des 1106 getauften Juden Moise Sephardi, in der mehrere Sprüche an das Thomaswort erinnern: „Die Welt ist wie ein Übergang", „Die Welt ist wie eine Brücke", „Die Welt ist wie eine unbeständige Brücke". Joachim Jeremias hat in seiner Akademieabhandlung die mohammedanische Spätform dieses Spruches behandelt: „Jesus, über dem Friede sei, hat gesagt: Die Welt ist eine Brücke. Gehe hinüber, aber baue nicht deine Wohnung dort!" Aber in all diesen Spruchformen ist von der Welt und ihrer Unbeständigkeit die Rede. Anders aber steht es im ThEv: hier wird den Gnostikern geboten, an der Welt vorüberzugehen – man wird *γίνεσθε παράγοντες* als griechischen Urtext vermuten dürfen. Mit 1. Joh. 2, 7 (*ὁ κόσμος παράγεται*) oder mit 1. Kor. 7, 31 (*τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει*) hat das Thomaswort zunächst nichts zu tun. Innerlich liegt eher eine gewisse Parallele in dem berühmten *ὡς μή* des Paulus vor: man soll sich nicht auf die Welt ernsthaft einlassen, sich nicht leidenschaftlich engagieren. Über dieser Ähnlichkeit darf man freilich die Verschiedenheit beider Stellungnahmen nicht übersehen.

Aber im ThEv finden sich auch Stücke, die nicht expressis verbis vom Reich handeln und dennoch für dieses Thema in Betracht kommen. Hierhin gehört z. B. Spruch 63 (92, 2–10), der dem synoptischen Gleichnis vom reichen Kornbauern entspricht, und Spruch 64 (92, 10–35) mit dem Gleichnis vom großen Mahl (s. o. S. 174). Gerade bei dem letzteren hat sich die Frage erhoben, ob es eine ursprünglichere Form zeigt als Lk. 14, 16–24 oder gar Mt. 22, 2–10; s. o. S. 174. Aber beide Gleichnisse sollen nur die Verstrickung in die Welt und deren Folgen warnend zeigen – sie führt ins Nichts. Es handelt sich also um Warngleichnisse.

Von äußerlich gesehen recht anderer Art sind kurze Worte wie der Spruch 34 (87, 18–20): „Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen sie zu zweien hinab in eine Grube". Das klingt so ganz synoptisch! Grant (143) sagt denn auch dazu nur: „Dieser Spruch ist von Mt. 15, 14 abgeleitet". Aber gemeint ist hier: Wenn ein Nichtgnostiker sich von einem Nichtgnostiker für sein Leben beraten läßt, dann geraten sie beide in jenes Verderben, das Spruch 63 und 64 andeuteten. Denn sie haben ja nicht das wahre Leben erworben, das allein den Tod übersteht. Es ist also nicht die Form eines Spruches im ThEv entscheidend, sondern sein „verborgener" Inhalt. Sprüche von sehr verschiedener Form können in der gnostischen Tendenz völlig miteinander übereinstimmen.

Bisher haben wir aber von der Erkenntnis des „Selbst" und seinem Verhältnis zur Welt so gesprochen, als gehe es dabei um eine einmalige Erkenntnis, die womöglich rein intellektueller Art sein könnte. So scheinen Gran-

und Freedman das ThEv verstanden zu haben, denn bei ihnen heißt es (108): „The Kingdom of God is almost entirely inward, unrelated to time or history. One need not love his enemies. In fact, there is practically nothing which a disciple need do." Der Leser fragt sich natürlich, wie sich damit der Spruch 25 (86, 10–12) verträgt: „Liebe deinen Bruder wie deine Seele; bewahre ihn wie deinen Augapfel". Grant antwortet, hier liege ein jüdisches Sprichwort vor, dessen erste Hälfte von Lev. 19, 17 f. stamme. Mit „Bruder" meine Thomas jedoch nicht einen Israeliten oder einen anderen Menschen, sondern einen anderen Gnostiker. „Contrast the New Testament teaching in general." Grant erinnert den Leser (108) zwar an Joh. 13, 34; er scheint aber zu übersehen, daß der erste Johannesbrief ebenfalls nur die Liebe zum Mitchristen lehrt und sogar nicht zum Gebet für einen solchen rät, wenn dieser eine Todsünde begangen hat (1. Joh. 4, 7. 16). Und Spruch 26 (86, 12–17)? „Den Splitter im Auge deines Bruders siehst du. Den Balken aber in deinem Auge siehst du nicht. Wenn du den Balken aus deinem Auge herausziehst, dann wirst du (genug) sehen, um den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen." Das besagt nach Grant 139 (140): Der Balken im Auge des Gnostikers ist die völlige Verwerfung von Sabbat und Fasten. Statt desen solle der Gnostiker seinen jüdischen oder judenchristlichen Brüdern den geistlichen Sinn dieser Handlungen mitteilen. Was dann der Splitter bedeutet, erfahren wir nicht. Andere Ausleger fragen nach der Quelle dieses Spruches oder nach seinem Verhältnis zu den synoptischen Parallelen. So findet Wilson (58), der koptische Wortlaut von Spruch 26 sei vielleicht dem kanonischen überlegen; später aber (147) überlegt er, ob er doch nicht bloß den synoptischen kürze. Van Unnik (66) erwägt die Beziehung zum synoptischen Text und – eventuell – zum Hebräerevangelium. Gärtner (28 f.) erwähnt lediglich die Gemeinsamkeit von Spruch 25 und 26: das Verhältnis zum Bruder. Schippers (89) sieht als bemerkenswert an, daß Jesu Wort abgemildert wird: die Frage und die Anrede „Heuchler!" sind fortgefallen; „der gnostische Jesus spricht nicht als Prophet, sondern redet ruhig weiter". Das Unbefriedigende bei dieser Behandlung des Spruches liegt darin, daß man hier entweder nur nach den Quellen des ThEv fragt oder das Wort mit der synoptischen Parallele vergleicht, ohne sich ernsthaft Gedanken darüber zu machen, ob man denn den Sinn des Spruches überhaupt schon verstanden hat. Tatsächlich meldet sich hier in Spruch 25 ff. ein schweres Problem an: Welches Verhältnis zum Nächsten soll der Gnostiker eigentlich einnehmen, wenn er einmal die ihn umgebende, verlockende und bindende Welt erkannt hat?

Eine erste Antwort gibt uns der Spruch 16 (83, 31–84, 4), der an Mt. 10, 34, 36 und Lk. 12, 49, 51–53 erinnert: Jesus bringt nicht den Frieden, sondern Entzweiung. Inwiefern entzweit Jesus den Gnostiker mit seinen Nächsten? Gärtner erwähnt den Spruch überhaupt nicht. Schippers findet hier

ein prächtiges Beispiel, wie unser apokryphes Evangelium mit den Bibeltexten umspringt (76), wundert sich, wo die Frauen geblieben sind, und fragt sich, ob die μοναχοί Junggesellen sind oder Mönche (77). Nun, zunächst ist man geneigt, aus dem Spruch herauszuhören: Nicht alle in einer Familie werden sich der gnostischen Botschaft eröffnen, sondern die Familien werden zerreißen am Für und Wider zum gnostischen Evangelium. Aber diese Deutung reicht noch nicht aus. Das wird schon in der Wendung deutlich, mit der dieser Spruch jäh endet: „und sie werden als ein einziger dastehen". In Wirklichkeit empfanden diese Gnostiker auch die eigene Familie als eine Kette, mit der uns die Welt an sich fesselt und die darum gesprengt werden muß. Diese „Einsamen und Erwählten" (Spr. 49; 89, 27 f.) sind freilich „selig". Aber es sind wenige, die sich zu dem Opfer bereitfinden, das diese Seligkeit voraussetzt: „Die Ernte ist zwar groß, aber die Arbeiter sind wenig" (Spr. 73; 94, 6 f.); „Viele stehen um den Brunnen herum" (der das Lebenswasser enthält), „aber keiner ist am Brunnen" (Spr. 74; 94, 9–11); „Viele stehen vor der Tür, aber (nur) die ‚Einsamen' werden hineingehen ins Brautgemach" (Spr. 75; 94, 11–13). Von daher wird auch erst der gnostische Sinn von Spr. 99 (97, 21–26) erkennbar: nicht die eigene Familie, sondern die Menschen, die „den Willen meines Vater tun", sind für Jesus wie für den Gnostiker Brüder und Mutter. Nur sie fesseln ihn nicht an die Welt, weil sie sich ebenfalls von ihr gelöst haben. Von da her bekommt auch Spruch 101 (97, 32 f.), „Wer nicht haßt seinen Vater und seine Mutter wie ich, wird mir nicht Jünger sein können", seinen Sinn, wie Grant (173) gesehen hat. Dazu paßt genau, wie ebenfalls Grant bemerkt hat (ebd), Spr. 55 (90, 25–29): „Wer nicht haßt seinen Vater und seine Mutter wie ich, wird mir nicht Jünger sein können. Und wer seine Brüder nicht haßt und seine Schwestern und nicht sein Kreuz trägt wie ich, wird meiner nicht würdig sein." Das Kreuz des Gnostikers ist eben dieses Herausgehen aus der Welt und ihren Bindungen, auch den innigsten, das ihn heimatlos macht. Damit wird klar, daß Spr. 86 (95, 34–96, 4) nicht nur Jesus, sondern auch den Gnostiker meint: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel haben ihr Nest, der Sohn des Menschen aber hat keinen Ort, um sein Haupt zu neigen und zu ruhen." Weil das Leben eines gnostischen Erwählten so unerbittlich hart ist, darum ist es (Spr. 23; 86, 1–3) nur einer aus Tausend und zwei aus Zehntausend, welche erwählt sind. Gewiß, es handelt sich hier um einen „Wanderspruch", der – wie Gärtner bemerkt – bei den Basilidianern (Iren. Adv. Haer. I 24, 6) und in der Pistis Sophia 134 auftaucht. Aber das ist in diesem Zusammenhang gleichgültig. Diesen eben skizzierten Zusammenhang haben freilich weder Schippers 87 noch Grant 138 für wert gehalten, herausgearbeitet zu werden. Auch Wilson 36 begnügt sich mit dem Hinweis darauf, daß hier auf die unendlich kleine Zahl der Erwählten hingewiesen werde.

Die Erwähnung der *μοναχοί* in Spr. 16, 49 und 75 hat Leipoldt (50) zu der Frage gebracht, ob damit nicht die manichäischen electi gemeint sind; aus dieser Beobachtung zog er den Schluß, daß diese Texte ins 4. Jh. gehören. Aber Grant – der zunächst in den *μοναχοί* auch Mönche gesehen hatte – erkannte, daß man das Wort nach Doresse 175 („solitaires") als „einzelne" oder „einsame" wiedergeben müsse. Da, wo in der christlichen Religion die Gemeinde steht, stellt die Gnosis des ThEv mit strenger Folgerichtigkeit von ihren Voraussetzungen aus den einzelnen hin. In gewissem Sinne ist es richtig, wenn Grant sagt, daß sie damit aus Zeit und Geschichte auszubrechen sucht. Man darf nur nicht vergessen, daß ein solcher Versuch, aus der Zeit und der Geschichte, aus der Welt auszubrechen, in einem lebenslangen Ringen besteht, das genau bis zu dem Augenblick dauert, in dem der Gnostiker sterbend die Augen schließt. Wer angesichts dieses Lebenskampfes sagt, „there is practically nothing which a disciple need do", sollte mindestens hinzufügen: außer daß er in jedem Augenblick sich selbst überwinden muß.

Aber die idealen Jünger werden nicht nur „einzelne" oder „einsame" genannt, sondern auch „kleine Kinder". So in Spruch 22 mit deutlicher Anknüpfung an Mk. 9, 36 und Mk. 10, 13 ff. par. Schon Giversen (62) hat erkannt, was damit im Grunde gemeint ist: die Säuglinge, von denen hier gesprochen wird, wissen noch nichts vom Unterschied der Geschlechter. Damit stehen sie noch jenseits der Hauptschranke, welche die Menschen teilt und Mann und Weib aneinander und an die Welt bindet. Die Qual dieser Bindung haben die Gnostiker des ThEv stark empfunden: „Elend ist der Leib, der an einem Leibe hängt, elend ist die Seele, welche an diesen beiden hängt" (Spruch 87; 96, 4–7); „Wehe dem Fleisch, das an der Seele hängt, wehe der Seele, die am Fleische hängt" (Spruch 112; 99, 10–12). Dieser Riß in der Schöpfung klaffte auf, als sich Eva von Adam trennte (Spruch 11, 22 f.); das Philippusevangelium (Spruch 71 nach Schenke, Blatt 116, Z. 24 f.) erklärt das: „Als Eva noch in Adam war, gab es keinen Tod. Als sie sich von Adam trennte, entstand der Tod." Das Zerreißen der Ureinheit und die Vergänglichkeit hängen innerlich zusammen. Eins kann nur zusammen mit dem anderen aufgehoben werden. Aber der Spruch 22 zeigt gerade mit den merkwürdigen ihn fortführenden Zeilen (85, 25 ff.), daß es sich nicht allein um diesen Unterschied der Geschlechter handelt. Hier ist vielmehr – zur Erläuterung – ein Spruch angefügt worden, der sich (Gärtner 219 f.) in mancherlei Traditionen und verschiedenen Formen wiederfindet: in 2 Clem. 12, Acta Philippi 140, Martyrium Petri 9, 94 und bei Clemens von Alexandrien. Der Sinn ist: auch die anderen Gegensätze dieser Welt, diese Risse, welche durch die ganze Schöpfung gehen – oben, unten, rechts und links, vorn und hinten – müssen verschwinden. Giversen 62 zitiert aus den Acta Phil. 140: „Denn der Herr sagte zu mir: Wenn ihr nicht das Untere zum Oberen macht und das

Linke zum Rechten (und das Rechte zum Linken), sollt ihr nicht in mein Reich eingehen. Gleicht mir darin. Denn die ganze Welt ist den verkehrten Weg gegangen, und jede Seele darin". Aber diese Deutung trifft nicht genau das eigentlich Gemeinte. Es handelt sich nicht darum, daß nun das Rechte zum Linken wird und umgekehrt, sondern daß diese ganzen Unterscheidungen selbst aufgehoben werden, die das Wesen dieser Welt bestimmen. Darum wird der Menschensohn dann zu sehen sein, wenn sich die Jünger des Schamgefühls entledigen und ihre Kleider ausziehen und darauf treten, wie die kleinen Kinder (Spruch 37; 87, 27–88, 2): die neue Welt kommt, wenn der Gnostiker den Rahmen der alten Welt sprengt und das Paradies zurückkehrt, wo sich Adam und Eva nicht schämten. Das führt mit anderen Begriffen auch Spruch 51 (90, 7–12) aus. Gärtner 217 erklärt: „Das Reich und die Erlösung = die ‚Ruhe' und die himmlische Welt sind tatsächlich schon in dieser Welt zu finden, in die der Erlöser gekommen ist und gezeigt hat, daß die himmlische Lichtwelt hier unten Elemente hat, die nur Befreiung und Vereinigung mit der Lichtwelt brauchen, um die Vollkommenheit zu verwirklichen."

Damit sind wir zu dem letzten theologischen Problem gekommen, das wir bisher nur erwähnt hatten: der Christologie des ThEv. Hier scheint uns eine Schwierigkeit zu liegen, die noch nicht ganz erkannt ist. Die Bedeutung des gnostischen Jesus liegt ja für das ThEv eigentlich darin, daß er die „verborgenen Sprüche" offenbart. Damit ist schon eine Frage gegeben: Kann der Mensch – von der Welt gepeinigt – nicht von sich aus erkennen, „woher er kommt und wohin er geht"? Anscheinend ist der Bann der Welt so stark, daß es dem Erwählten gesagt werden muß, wie es eigentlich um ihn bestellt ist. Ist das der Fall, dann sind eben unsere Sprüche, welche eine solche Auskunft geben, das Erlösende. Nun finden wir aber im ThEv außerdem eine Reihe von Sprüchen, in denen der Offenbarer nicht vom Gnostiker, sondern von sich selber spricht. Gerade bei diesen Sprüchen hat Grant eingesetzt (105–107): „Wie die Evangelien der Kirche, ist Thomas ‚a gospel about Jesus' " Und Gärtner hat versucht („The Living Jesus" 98–101 und „The Nature of Jesus" 118–149), den gnostischen Christus des ThEv im Stil der mythischen Gnosis zu deuten, wofür sich im ThEv tatsächlich einige Ansätze bieten.

Nun ist freilich das Material, aus dem wir die christologischen Aussagen des ThEv entnehmen können, alles andere als einheitlich. Beginnen wir mit Spruch 13, der offensichtlich die rechte Jesuserkenntnis lehren soll. Sie ist unsagbar, weil Jesus selbst unsagbar ist. Das kommt aber daher, daß er dem himmlischen Bereich entstammt, den menschliche Worte nicht schildern können. Das Wichtige an diesem Spruch liegt aber darin, daß er eins deutlich sagt: Wer Jesus so erkennt wie Thomas, für den ist er nicht mehr der „Meister". Denn diese Erkenntnis erhebt den Gnostiker auf dieselbe Stufe, auf

ler Jesus steht. Spruch 108 (98, 28–30) bestätigt das: „Wer aus meinem Munde getrunken hat, wird werden wie ich; ich selbst werde er werden, und das Verborgene wird sich ihm offenbaren". Grants Auslegung 182/177 „Jesus ist die Quelle des Lebenswassers" trifft zweifellos zu, aber der Spruch sagt doch darüber hinaus noch mehr. Schippers 128 findet hier ein Wortspiel: man könne nämlich die Worte „wie ich" wiedergeben durch „trunken", und dann ergebe sich der Sinn: „Wer aus meinem Mund trinken wird, wird trunken werden". Der Spruch gehe davon aus, daß Jesus der Brunnen des Lebenswassers ist, was auch Spruch 12 (gemeint ist wohl: 13) besage. „Jesus und der Gnostiker werden identisch". Dann ist es selbstverständlich, daß ihm das Verborgene offenbar werden wird, und wofür habe der Gnostiker mehr Interesse? Soweit Schippers. Man muß aber bedenken: Diese Gnostiker haben offensichtlich gerade kein Interesse an eschatologischen Einzelheiten (es gibt für sie ja keine futurische Eschatologie mehr, kein Enddrama); die Wendung „das Verborgene wird ihm offenbar werden" meint also etwas anderes: die Rätsel, die dieses Leben quälend bietet, werden verschwinden. Gärtner gibt 131–134 eine längere Erklärung dieses Spruches. Er sieht darin seine früher ausgesprochene These bestätigt, daß die gnostische Belehrung durch den auferstandenen Herrn das ThEv bestimmt. Der Spruch gebe als Bedingung für die Einweihung in die Gnosis das an, daß man das Geheimnis von Jesus empfangen müsse und dadurch eine Einigung mit ihm entstehe, sodaß es eine Art Identität zwischen dem Lichtfunken im Menschen gibt und jenem Licht, das Jesu Natur ist. „Von Jesu Mund trinken" besage also nichts anderes als „berauscht werden" im guten Sinn. Das Wort „Rausch" habe im ThEv eine doppelte Bedeutung, von der die seltene positive die interessantere ist: „Im manichäischen Psalmbuch wird davon gesprochen, wie ein Rausch kommt von dem neuen Wein, den Jesus bringt. In den Oden Salomos werde der „Mund des Herrn" mehrfach erwähnt. „Der göttliche Logos ist der Mund des Herrn", und dieser Ausdruck bezieht sich auf den Logos und sein Vermitteln der Erkenntnis – was Spruch 108 sehr ähnlich sei. Diese Mund-Spekulation sei auch mit dem Begriff des „guten Rausches" verbunden. In der geheimnisvollen Sprache von Ode 30 finden wir die Worte: „Füllt euch Wasser für euch aus der Quelle des Herrn . . . und ruht bei der Quelle des Herrn, denn sie ist schön und rein. Und sie gibt der Seele Ruhe. Ihr Wasser ist viel süßer als Honig. . . . Denn es fließt von den Lippen des Herrn. . . . Gesegnet sind die, welche davon getrunken haben und dabei ruhten. Hallelujah!" Hier werden, sagt Gärtner, Quelle und Wasser mit dem Geist ineinsgesetzt, dessen Gabe es ist, Mysterien zu offenbaren; vgl. Ode 11. „Es scheint mir, daß wir in diesen zitierten Texten die besten Parallelen zu dem späteren Teil von Spruch 13a und 108 haben. Diese Logien gehören theologisch zusammen, und in dieser Hinsicht hat das ThEv Stoff aus einer synkretistischen Umge-

bung entnommen." (133). Es gebe auch andere Texte, die sich mit diesen Begriffen im ThEv vergleichen lassen, was wieder auf die gnostische Umwelt hinweise (Acta Joh. 100). „Die wahre Natur Jesu kann nur von dem verstanden werden, der von Natur zu ihm gehört, ein Teil von ihm ist und darum Wissen über ihn erlangen kann."

Es ist eine mit dem Ausweis von Parallelen verbundene Not, daß diese Parallelen – wenn sie wirklich welche sind – zunächst nur zeigen: Die betreffende Vorstellung oder Lehre findet sich auch anderswo. Die Parallele ist also selbst ebenso erklärungsbedürftig. Wir tun darum gut, zuzusehen, was wir mit den christologischen Sprüchen im ThEv selbst anfangen können. „Wer aus meinem Munde trinkt, er wird werden wie ich", scheint zweierlei zu besagen: Wer meine Worte wirklich vernimmt, in sich aufnimmt, wer von mir wirklich Offenbarung empfängt, der wird ein göttliches Wesen wie ich. Und damit lösen sich für ihn die Rätsel dieser Welt.

Von daher werden wir eingehen müssen auf die Sprüche 24 (88, 3–10), 28 (86, 20–31), aber auch auf Spruch 11 (82, 21 f.), 50 (89, 33 f.), 61 (91, 32 f.) und vor allem 77 (94, 22 28). Dabei sollen uns die Ergebnisse der bisherigen Forschung helfen. Sie hat uns zwei wichtige Vor-Erkenntnisse nahegelegt: (1) Das Material des ThEv ist nicht einheitlich. Diese sehr wichtige Entdeckung verhilft uns zu einer 2. Erkenntnis: Das ThEv benutzt nicht immer den ganzen von ihm zitierten Stoff. Es kommt ihm vielmehr nur darauf an, daß der Punkt, den es eigentlich gerade im Auge hat, im Zitat enthalten ist. Diese beiden Erkenntnisse mahnen zur Vorsicht. Es wäre methodisch falsch, jeden Bestandteil eines Spruches im ThEv als gültige Aussage zu verwerten.

So gewarnt können wir an die Arbeit gehen. Wenn Jesus in Spruch 77 sagt: „Ich bin das Licht, das über allem ist. Ich bin das All. Das All ist aus mir hervorgegangen und das All ist zu mir gelangt. Spaltet ein Holz, und ich bin dort, hebt den Stein hoch, und ihr werdet mich dort finden" – dann ist das ein Mosaik von Aussagen sehr verschiedener Herkunft und Art. Fangen wir mit der letzten Aussage an. Die Deutung, obwohl von Joachim Jeremias vertreten, hier liege ein Lob der Arbeit durch Jesus zugrunde, scheint zu übersehen: Hier wird weder vom Holzfällen noch vom Steinebrechen gesprochen, zwei schweren Arbeiten. Hier haben wir vielmehr ein Jesuswort über sein Allgegenwart, einen letztlich pantheistischen Spruch. Sinnvoll wird er für den Gnostiker des ThEv nur, wenn er auf den Menschen bezogen wird und andeutet: In jedem Menschen ist die Möglichkeit angelegt, ein Gnostiker zu werden und so die Erlösung zu finden. In jedem Menschen ist ein Teilchen der göttlichen „Lichtmasse". Aber wir haben gesehen, daß es sich dabei zunächst nur um eine abstrakte Möglichkeit handelt. Wenn der Mensch selbst nicht zur rettenden Erkenntnis kommt, dann hilft ihm jene Möglichkeit nichts. Daß dieser Spruch mit dem Stichwort „pōh" an das Vorige angefügt ist, habe

wir oben (S. 161) schon festgestellt. Auch die Aussage, das All sei aus Jesus hervorgegangen und (wieder) zu ihm gelangt, paßt nur bei einem bestimmten Sinn von „All", nämlich nur dann, wenn damit die Gnostiker gemeint sind. Aber auch dann fällt es auf, daß Jesus als der Ausgangspunkt dieses „All" genannt wird. Die ganze Aussage erinnert stark an die aus anderen gnostischen Systemen bekannte, daß das göttliche Pleroma aus dem Vater hervorgegangen ist und wieder zu ihm zurückkehrt. Es ist darum nicht verwunderlich, daß Gärtner die Christologie des ThEv für mythischer hält, als sie tatsächlich ist (nur um rasch ein Beispiel zu nennen: jene fünf Bäume im Paradies, auf die der Gnostiker in Spruch 19 (84, 21–25) hingewiesen wird, sind nur Symbol für das unveränderliche Heil, das auf den Gläubigen wartet). Daß sich Jesus sogar mit dem All identifiziert, ist erst recht verwunderlich. Denn da die materielle Welt dazu nicht gehören kann (trotz Holz und Stein!), läßt sich die Aussage nur in dem Sinne verstehen, daß mit dem „All" die Fülle der Gnostiker gemeint ist. Dieses „All" ist stichwortmäßig mit der ersten Aussage Jesu verbunden „Ich bin das Licht über allem". Sie ist am ehesten zugänglich: als Offenbarer kommt Jesus aus der himmlischen Lichtwelt und hat darum die gleiche Natur wie diese. Das „Licht über allen" kann das Licht jenseits der materiellen Welt sein. Gärtner hat recht, wenn er hier Aussagen, die eigentlich zum „Vater" passen, auf Jesus angewendet sieht, und das damit erklärt, daß der Unterschied zwischen dem göttlichen Offenbarer und dem höchsten Wesen, von dem er kommt, möglichst ausgeglichen wird. Wie locker die einzelnen Teile des Spruches miteinander verbunden sind, zeigt sich darin, daß inhaltlich der Satz „Spaltet das Holz usw." viel besser zu „ich bin das All" passen würde.

Spruch 24 sagte seinen gnostischen Lesern, daß jeder Gnostiker ein Lichtmensch ist, in dem Licht ist (eben jener göttliche Funke), dank dessen er die ganze Welt erleuchtet. Daß sie es nicht sehen kann, sondern nur jene wenigen Erwählten dieses Licht wahrnehmen, steht auf einem anderen Blatt. Wahrscheinlich will dieser Spruch den Gnostiker zum „Leuchten" anregen. Das besteht vor allem darin, daß er die Gnosis verbreitet, natürlich nicht nur mit seinen Worten, sondern auch mit seinem Leben. Wer den Balken im eigenen Auge nicht sieht, ist ein schlechter Prediger und wird den nicht überzeugen, in dessen Auge nur ein Splitter ist.

Spruch 28 ist besonders umstritten. Es ist eins jener „Ich-Worte", die wir aus dem Johannesevangelium, aber auch aus dem Heidentum kennen („Ich bin Isis, die . . ."). Schippers hat wohl gesehen, daß sich hier ntl. Gut widerspiegelt: 1. Tim. 3, 16, *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, scheint hier als Selbstaussage Jesu wiederzukehren. Grant (140) stimmt dem ebenso zu wie Giversen 68 und Wilson 41. Nur meint Grant, daß hier eigentlich eher eine hermetische Offenbarung beschrieben wird (Poimandres 1,27). Wilson 41 hofft, daß hier

ein echtes Jesuswort zugrundeliegt und nur gnostisch erweitert ist – ein Optimismus, den wir nicht zu teilen wagen. Aber über den Sinn des Satzes läßt sich Wilson nicht aus. Gärtner 191 f. entscheidet sich, unseres Erachtens zu recht, dagegen, daß hier eine ipsissima vox Jesu vorliege, vor allem, weil die Ausdrücke „trunken", „leer" und „blind" auf Gnosis deuten. Wenn man den Spruch nicht mißverstehen will, darf man den Anfang „Ich stand in der Mitte der Welt" nicht nach dem modernen Weltbegriff verstehen. Ebenso wie im johanneischen Prolog ist hier von der Menschenwelt die Rede, in deren Mitte Jesus stand und im Fleisch erschien (von einer doketischen Irrlehre vermögen wir hier nichts zu sehen). Wie in Joh. 1, 10 f. findet Jesus Ablehnung: alle sind trunken, berauscht nämlich von der Welt. Keiner hat Durst (auf das wahre Lebenswasser), d. h. keiner hat das Unbefriedigende, Ungenügende dieser Welt erkannt. Die Menschen sind blind: sie sehen nicht, daß sie leer – ohne den göttlichen Funken! – in die Welt gekommen sind und sich bemühen, ebenso, also ohne das Göttliche, wieder herauszukommen, d. h. in Nichts sich aufzulösen. Die letzten Zeilen des Spruches aber (86, 29–31), die freilich wie angeklebt wirken, sprechen dennoch die Hoffnung aus, daß es besser werden wird: die Menschen werden „ihren Wein abschütteln", aus dem Weltrausch erwachen, und dann werden sie sich bekehren.

Die Frage des Spruches 11 (82, 21 f.) läßt sich leicht beantworten: Wenn die Menschen „im Lichte sind", erleuchtet sein werden, dann werden sie zur Einheit zurückkehren; jetzt, wo sie leider zwei geworden sind, besteht doch die Hoffnung, daß sie wieder eins werden wie im Uranfang. (Vom Mannweiblichen, dem Androgynen, sollte man dabei lieber nicht sprechen. Für das ThEv hätte eine Doppelgeschlechtlichkeit nichts Anziehendes, sondern wäre ein abscheuliches Stück Welt.) „Im Licht sein" heißt nicht „sowohl männlich wie weiblich" sein, sondern über diesen Unterschied wie über alle anderen hinaus sein.

Spruch 61 (91, 31–34) scheint den Begriff *ὁμοούσιος* vorauszusetzen, der zuerst in der Gnosis aufgekommen ist. Wenn der Mensch mit dem Vater – oder Jesus, was hier auf dasselbe hinauskommt – gleichen Wesens ist, dann füllt er sich mit Licht, dann wird er ein von der materiellen Welt (zumindest innerlich) gelöstes Wesen, ein Lichtwesen, wie es Jesus während seines Erdenlebens auch schon war (vgl. Mk. 9, 2–8).

Es ist also nicht der „Risen Lord", der in diesen Ich-Worten spricht, sondern der noch auf Erden weilende Jesus. Er besitzt schon alle Eigenschaften seiner Lichtheimat. Er ist genausowenig doketisch vorgestellt wie der Gnostiker selbst. Wenn uns die Ich-Sprüche befremden, dann dürfen wir nicht vergessen: Die Gnosis sah ihre Wahrheit in allen Religionen und Sprachen und Literaturformen. Der Becher Anakreons konnte ebensogut dazu dienen wie die Sage von Ganymed, das Alte Testament mit seinen Erzählunnge

von Elohim und Eden ebensogut wie das vierte Evangelium. Das ThEv aber zeigt uns, daß auch die Sprüche der Synoptiker als Ausdruck der gnostischen Botschaft, des beseligenden Geheimnisses verstanden werden konnten: daß im Menschen das Göttliche angelegt ist und daß es von dem Menschen abhängt, ob dieser Keim verdorrt oder zum großen Baum wird.

Vielleicht ist es erlaubt, zur Methode der Auslegung des ThEv noch zweierlei zum Abschluß hinzuzufügen. Einmal: vor der Quellenfrage steht methodisch die Frage nach dem, was das ThEv sagen will. Die Frage, ob das Hebräerevangelium oder wer sonst das ThEv gespeist hat, kann warten. Damit ist schon das Zweite gegeben: Die Frage, ob das ThEv gegenüber der synoptischen Überlieferung an bestimmten Stellen überlegen ist oder nicht, diese Frage, die einen hitzigen Streit der Apologeten mit ihren Gegnern heraufbeschwor, soll ebenfalls sich gedulden. Erst wer weiß, was das ThEv wirklich sagt, kann sinnvoll jene anderen Fragen angreifen.

Register der behandelten Sprüche

Einleitung (Prolog)	S. 155f. 317–319.	Spruch 20	325.
Spruch 1	310f.	„ 21	S. 170. 171. 312. 323.
„ 2	S. 156. 159. 162. 163. 310ff.	„ 22	S. 71. 312f. 331.
		„ 23	308. 330.
		„ 24	S. 171. 334f.
„ 3	S. 156. 157. 159. 160. 170. 310ff. 325.	„ 25	S. 161. 166. 169. 171. 329.
„ 4	S. 159. 311f.	„ 26	S. 171. 329.
„ 5	311.	„ 27	S. 158.
„ 6	S. 158. 311.	„ 28	S. 159. 335.
„ 7	S. 160. 311.	„ 29	315.
„ 8	S. 177. 311.	„ 31	S. 158.
„ 9	S. 167. 170. 311. 325.	„ 32	S. 175. 315.
„ 10	S. 161. 311.	„ 33	S. 152. 159. 161f. 170. 309f. 315. 327.
„ 11	311. 315. 331. 334. 336.	„ 34	315. 328.
		„ 36	315.
„ 12	S. 156. 163f. 170. 315.	„ 37	S. 156. 159. 332.
„ 13	315. 317f. 332f.	„ 38	S. 170. 315.
„ 14	S. 107f.	„ 39	314. 326f.
„ 16	329ff.	„ 41	324.
„ 17	S. 163.	„ 42	327.
„ 18	309. 322.	„ 43	315.
„ 19	S. 163. 170. 172. 309. 322. 335.	„ 44	S. 166.

Spruch	45	S. 170.	
,,	47	S. 170. 171.	
,,	48	S. 171.	
,,	49	322. 324. 330f.	
,,	50	S. 156. 310. 322. 334.	
,,	51	325. 332.	
,,	52	316.	
,,	55	330.	
,,	56	S. 176. 178. 316. 319.	
,,	58	S. 171. 316. 321.	
,,	59	S. 171. 316.	
,,	60	S. 171. 309. 316. 320.	
,,	61	S. 171. 316. 334. 336.	
,,	63	S. 175. 309. 328.	
,,	64	309. 328.	
,,	65	S. 175. 309.	
,,	66	S. 175.	
,,	67	322.	
,,	68	309.	
,,	69	309. 321.	
,,	70	324.	
,,	73	322. 330.	
,,	74	330.	
,,	75	330f.	
,,	76	S. 170f. 309. 325.	
,,	77	S. 161. 310. 334.	
,,	80	S. 176. 320.	
,,	82	327.	
Spruch	83	316.	
,,	84	316.	
,,	85	323.	
,,	86	330.	
,,	87	331.	
,,	90	S. 166. 171.	
,,	92	S. 170f. 310f.	
,,	93	S. 170f.	
,,	94	S. 163. 171. 310f.	
,,	95	S. 171. 324.	
,,	96	S. 160. 309. 325f.	
,,	97	309.	
,,	98	S. 176. 309. 326.	
,,	99	S. 164. 330.	
,,	101	330.	
,,	102	309. 314. 327.	
,,	103	309.	
,,	104	S. 164.	
,,	106	vgl. z. Spr. 48.	
,,	107	316. 325.	
,,	108	316. 333.	
,,	109	S. 170. 316. 324.	
,,	110	S. 176. 316.	
,,	111	310f. 316. 322.	
,,	112	331.	
,,	113	325.	
,,	114	S. 170.	

Anmerkung: Zur Ergänzung der Literaturübersicht müssen noch genannt werden: Harvey K. Mc Arthur: The Gospel According to Thomas. In: New Testament Sidelights. Hartford, Connecticut, 1960, S. 43–77 (vergl. meine Besprechung ThLZ 1961, Sp. 746–748).–Rodolphe Kasser: L'Evangile selon Thomas. Neuchâtel (Suisse) 1961, 171 S. (mit teilweiser Rückübersetzung des koptischen Textes ins Griechische). – Johannes Munck: Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium. In: Studia Theologica XLV 2, Lund 1960, 130-147.

Christliche Erziehung?

Von Hannelis Schulte

(Fortsetzung)

III. Teil Grundsätzliche religionspädagogische Literatur der Jahre 1953–1961

Helmut Angermeyer: Die evangelische Unterweisung an höheren Schulen. Kaiser Verlag München 1957. 239 S. – Friedrich Delekat: Theologie und Pädagogik. Theologische Existenz heute. Neue Folge, Nr. 53, Kaiser Verlag München 1956, 65. S – Frédéric Delforge: Lebendige christliche Erziehung. F. Bahn Verlag Konstanz 1959, 179 S. – Friedrich Hahn: Evangelische Unterweisung zwischen Theologie und Politik. Theologische Existenz heute. Neue Folge, Nr. 63, Kaiser Verlag München 1958, 34 S. – Martinus J. Langeveld: Das Kind und der Glaube. Einige Vorfragen zu einer Religionspädagogik. Georg Westermann Verlag Braunschweig u. a. 1959, 144 S. – Gert Otto: Verkündigung und Erziehung. Über das Verhältnis von Theologie und Pädagogik. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1957, 89 S. – Gerhard Schmidt: Das Alte Testament im kirchlichen Unterricht. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, nach dem Tode des Verfassers zu Ende geführt von G. Schlichting. Kaiser Verlag München 1953, 187 S. und Zeittafel. – Helmuth Schreiner: Evangelische Pädagogik und Katechetik. Bertelsmann Verlag Gütersloh 1959, 198 S. – Martin Stallmann: Christentum und Schule. Schwab Verlag Stuttgart 1958, 220 S. – Hans Stock: Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht. Bertelsmann Verlag Gütersloh 1959, 254 S. – Walter Uhsadel: Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre. Verlag Quelle und Meyer Heidelberg 1954, 202 S. – Siegfried Wolf: Evangelische Unterweisung und innere Schulreform. Kaiser Verlag München 1959, 265 S. – *Glauben und Erziehen.* Pädagogen und Theologen im Gespräch. Festgabe für Gerhard Bohne zu seinem 65. Geburtstag, herausgegeben von Helmut Heeger. Verlag Ihloff & Co. Neumünster 1960, 295 S. und Bibliographie G. Bohne. – *Pädagogisches Lexikon.* Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von H. H. Groothoff und M. Stallmann. Kreuz-Verlag Stuttgart 1961, 1264 Sp.

Im Folgenden sollen einige Werke besprochen werden, die grundsätzliche Fragen im Bereich der Religionspädagogik aufwerfen. Dabei geben die Werke von Uhsadel, Schreiner und Delforge eine Religionspädagogik im eigent-

lichen Sinn, die andern haben ihre Besinnung auf ein besonderes Thema eingeschränkt: auf das AT (Schmidt), die synoptischen Evangelien (Stock), die Methodik (Wolf), die höheren Schulen (Angermeyer), während Hahn, Delekat, Stallmann und Otto grundsätzlichen Fragen aus dem Umkreis: Theologie, Pädagogik, Christentum und Schule nachgehen.

I. Aus langjähriger Unterrichtserfahrung hat W. Uhsadel sein Buch über „Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre" geschrieben. Er möchte damit vor allem dem Volksschullehrer helfen und ihm Mut machen, Religionsunterricht zu erteilen. Er hat also weniger den Fachlehrer und Theologen im Auge, der sich für das Erteilen von Religions-Unterricht (RU) als Beruf entschieden hat, sondern den, der neben seinem andern Unterricht auch „Religion" gibt oder geben soll. An ihn wendet sich Uhsadel: „Was tust du eigentlich, wenn du Religionsunterricht gibst? Bist du dir darüber im Klaren? Vielleicht stellst du dir die Aufgabe zu schwer, vielleicht zu einfach vor. Weißt du, welche didaktischen und pädagogischen Regeln dort anzuwenden sind? Weißt du, welche Hilfsmittel dir zur Verfügung stehen?"

Aus dem Schatz seiner Erfahrungen und Überlegungen versucht Verf. diese Fragen zu beantworten, so daß Teil C des Buches „Das Unterrichtsverfahren in der Christenlehre" am besten ausgefallen ist. Gut abgewogen sind die Ausführungen zu den verschiedenen Methoden: Formalstufen (d. h. alte Katechese), Erlebnismethode, Arbeitsunterricht, Verbindung mit der Kunsterziehung. Mut zeigen die Bemerkungen über den RU im Gesamtunterricht, d. h. bei Wegfall eines gesonderten RU. Es ist in unserer Zeit kirchlichen Machtdenkens ungewöhnlich, daß jemand unbefangen die positiven Seiten einer solchen Regelung erörtert. Einen guten Überblick erhält der Leser ferner über die in Deutschland eingeführten Unterrichtsbücher, über die Verwendungsmöglichkeiten für das Bild und das Zeichnen. In Teil B wird ein Überblick über die verschiedenen Lehrpläne gegeben mit einer Tabelle der darin enthaltenen biblischen Stoffe (Anhang).

Teil A „Recht und Grenze einer erziehungswissenschaftlichen Betrachtung der Kirche" betont, daß alle christliche Erziehung in der Taufe begründet ist und den jungen Menschen in die Gemeinde hineinführen will.[1])

In Teil B „Grundfragen der evangelischen Unterrichtslehre" wird Kirchengeschichte und Katechismus, Liedauswahl und Bibellektüre vorwiegend für die Volksschulstufe behandelt. „Der didaktische Grundsatz, daß die Schüler lernen sollen, mit der Bibel selbständig und selbsttätig umzugehen" bedeutet nicht die methodische Regel, daß „unter allen Umständen in jeder Stunde" mit dem Buch hantiert werden müsse (S. 99).

---

[1]) Zur Kritik der Begründung der Pädagogik bei U. sei hier auf die Schrift von Otto verwiesen (s. u. S. 53).

Wichtig ist der Abschnitt über die „geistige Arbeit" (S. 57 ff.). „Ein seelsorgerlich gemeinter Unterricht, der der Aufgabe intensiver geistiger Arbeit aus dem Wege geht, verfehlt seinen Zweck." (S. 36) Im Katechismusunterricht hat die Reflektion über den christlichen Glauben ihren Platz, Katechismuslernen ohne geistige Verarbeitung ist wertlos, ja gefährlich (S. 58). Die dogmatische Arbeit der Kirche hilft dem Lehrer, eine Gesamtorientierung zu gewinnen, ohne die er die Fragen seiner Schüler nicht richtig ernstnehmen und für den Unterricht fruchtbar machen kann. Zu „lebendiger geistiger Arbeit" wird der Religionslehrer immer wieder ermahnt. Nicht daß er in allem „fertig" ist, nicht daß seine Erkenntnis vollkommen ist, wird von ihm gefordert, sondern daß er sich „anerkennend, leidend und kämpfend" (Zitat nach Flitner) unter den Inhalt seiner Forderungen stellt (S. 50). In diesem Zusammenhang werden zwei sehr schöne Lutherworte über „die Sprachen" angeführt; dies müßte notwendig zur Erörterung hermeneutischer Fragen des RU führen. Doch plötzlich biegt Verf. hier ab und begnügt sich nach einem Exkurs über die Sprache als Mittel menschlicher Gemeinschaft damit, dem Religionslehrer zu sagen, daß er sich darum bemühen solle, das „Wort Gottes" als „persönliche und sachlich verpflichtende Anrede" zu vernehmen. „Hat er das, was ihm aufgegangen ist, nur in sachlicher Hingabe angenommen, um es weiterzugeben, so ist sein Dienst echt. Es ist dann auch in dem Wenigen, das er zu geben vermag, das Ganze in wahrer Weise repräsentiert." (S. 53)

Zwar bringt Teil C sehr schöne Ausführungen über die Anschaulichkeit im RU, besonders ein Beispiel der lebensnahen Klärung biblischer Begriffe (Gleichnis vom verlorenen Sohn S. 130 ff.), aber die brennenden Probleme, die sich aus dem biblischen Stoff, dem Katechismus und der Schülerfrage ergeben, werden von Verf. nicht behandelt. Soll der Religionslehrer entmythologisieren oder nicht? Wenn ja, von welchem Alter an und in welcher Weise? Wenn nein, wie soll er sich dann seinen eigenen kritischen Fragen wie denen der Schüler gegenüber verhalten? U. behauptet: „Sachgemäß verhält sich nur derjenige, der die Tatsache beachtet, daß die Bibel in der Gesamtheit ihrer Aussagen, mögen sie nun in ihm alle einen lebendigen Widerhall finden oder nicht, die Norm der Kirche ist." (S. 50) Also: Respektierung des Kanons – persönliches Angeredetsein wenigstens an einigen Stellen – anschauliche Weitergabe im Unterricht. Damit ist sowohl die Frage der legitimen Bibelkritik wie des Verstehens umgangen; das existenzielle Verhältnis zum Wort Gottes tritt vorschnell an die Stelle des existentialen Verstehens der Bibel. Wie soll der Religionslehrer dann den Fragen seiner Schüler standhalten? Kann er mehr tun als sagen: „So steht es geschrieben!"? Was antwortet er, wenn er nach der Jungfrauengeburt gefragt wird und ihm darin noch keine persönliche Anrede zuteil wurde? Was hilft die schönste Religionspädagogik, wenn der Verfasser nicht einmal den Mut hat, sich diesen Fragen zu stellen,

geschweige denn, wie es heute nötig ist, der kritischen Sicht der biblischen Überlieferung Raum zu geben?

Natürlich – wenn man in eine Kirche hinein erziehen will, die meint, alle diese Fragen noch totschweigen zu können, so kann das Ergebnis nicht anders aussehen, als wie es hier vorliegt. „Wie die heutige Pädagogik den Menschen nur noch in seiner sozialen Existenz zu sehen vermag, so die Religionspädagogik den Christen nur in der Gliedschaft in der Kirche" (S. 42). „Kirchliche Erziehung ist Erziehung zum Leben mit der Kirche, wie Familienerziehung Erziehung zum Leben in der Familie und Schulerziehung zum Leben in der Schule ist." (S. 45) Nein! Jede Erziehung ist Erziehung zum Leben mit anderen Menschen, gleichgültig welche soziale Gestalt diese Gemeinschaft hat. Sicher hat auch der RU eine erzieherische Funktion. Man kann gar nicht eine Klasse unterrichten, ohne sie dabei zu erziehen. Was sie im Religionsunterricht wie in anderen Fächern lernen sollte, ist: Zuhören, Sichausdrücken, Offensein und Wahrhaftigkeit. Das alles würde auch der Gemeinde zugute kommen, wenn sie überhaupt die Lebensformen hat, in denen solche Fähigkeiten sich auswirken können.

Aber U. meint etwas ganz anderes. Die Gemeinde ist die „Lebenswirklichkeit" (S. 55), auf die das Wort Gottes hinweist. „Die Wegweisung in die Gemeinde wird zu einer kirchlichen Heimatkunde", die mit einer lebendigen Geschichte verknüpft ist. Der Religionslehrer hat die große und schöne Aufgabe, den Kindern Freude an *dieser* „Heimat" zu wecken, sie ihre Schönheit und ihren Reichtum sehen zu lehren und ihnen zu helfen, ihren Anteil daran zu gewinnen. Diese Heimat aber ist und bleibt transparent für die ewige. Daher ist die Kunde von ihr so wenig ein Teil der gewöhnlichen Heimatkunde wie die Kirchengeschichte ein Teil der Weltgeschichte . . . (S. 57, vgl. auch S. 55). Denn die Kirche ist „Gleichnis der vollendeten Gemeinde", „Gleichnis für das eschatologische Ziel" (S. 45).

Nun ist sicher richtig, daß der RU den Kindern auch helfen soll, mit den manchmal etwas wunderlichen, aber auch sehr schönen Gebräuchen des christlichen Gottesdienstes ins Reine zu kommen und eine Ahnung vom Sinn des Kirchenjahres zu erhalten, wie er auch die Übernahme diakonischer Aufgaben vermitteln kann. Aber es müßte doch erst gezeigt werden, wieso Gottesdienst, Kirchenjahr und (im technischen Sinn) diakonischer Dienst heute für den Glauben mehr als Randbedeutung haben. Mir scheint, daß es zur Zeit christlichen Glauben eher trotz als wegen der ganzen kirchlich-gottesdienstlichen Veranstaltungen gibt. Ein Beispiel: Eine Oberprimanerin, die noch nicht allzulange in der betreffenden Stadt wohnte, erzählte mir eines Tages, sie sei seit ihrer Konfirmation nie mehr im Gottesdienst gewesen, am vergangenen Sonntag aber mir zuliebe hingegangen (ich hatte in keiner Weise dazu aufgefordert!). Sie sprach davon mit allen Zeichen des Entsetzens:

„Nie wieder!" Spricht das nun gegen meinen Religionsunterricht oder gegen derartigen Gottesdienst?

Man wende nicht ein, daß die Gemeinden leider nicht überall seien, wie sie sollten, man ziehe sich auch nicht auf den Satz zurück, der Schaden des RU liege im Fehlen wirklicher Gemeinden. Das hieße, ihm sein Todesurteil sprechen. Vielmehr ist der RU selber „Kirche" – in einem doppelten Sinn: Einmal spiegelt er in aller Klarheit die volkskirchliche Gemeinde mit ihrer Entfremdung von der Bibel und Ratlosigkeit gegenüber der christlichen Überlieferung, zum andern kann die Religionsklasse, wenn sich im Zuge des Unterrichtens Verkündung ereignet, zur Gemeinde im eigentlichen Sinn werden, zur lebendigen und mündigen Gemeinde sogar, weil die Schüler Möglichkeiten des Gesprächs haben, die den Erwachsenen in der Gemeinde gewöhnlich abgehen. Auch neue Formen der Liturgie können hier entstehen, die fruchtbarer sind als die bloße Übernahme des Gottesdienstlichen in die Religionsstunde.

In U.s Buch wird der Leser vieles finden, das er dankbar als Anregung aufnimmt, vieles, das ihn zum Widerspruch reizt. Gerade darum wird er es auf jeden Fall mit Gewinn lesen.

Die „Evangelische Pädagogik und Katechetik" H. Schreiners besteht aus den im Titel angegebenen zwei Teilen, von denen der I. Teil vom Erziehungsauftrag der Kirche, vom Menschenbild, besonders dem biblischen, und der Erziehung unter dem Wort Gottes handelt, der II. Teil von der Methodik im Religionsunterricht.

„Theonomie oder Autonomie" unter diesem Thema steht alles, was Sch. in seiner weit ausholenden christlichen Erziehungslehre sagt. Mit seiner ausführlichen Darlegung des biblischen Menschenbildes, die man als kurzgefaßte Laiendogmatik bezeichnen kann, will er Hammelsbecks Behauptung widerlegen, daß es kein biblisches Menschenbild für die Pädagogik gäbe. Ja daß die Erziehung christliche Menschen, wenn das Wunder des Heiligen Geistes geschieht, schaffen kann, möchte er im Anschluß an H. D. Wendland sagen (S. 65 A 32). Wie gegen Hammelsbeck so wehrt er sich gegen Gogarten und die Eigengesetzlichkeit des Weltlichen. Diese der Welt zugestandene Autonomie ist für ihn die Konsequenz aus Kierkegaards „unendlichem qualitativen Gegensatz von Gott und Mensch" (S. 65) und aus dem reformierten Satz: „Finitum non capax infiniti". Er nennt den Menschen lieber „Gottes Verwandten" (S. 79, vgl. S. 169) und begründet das christologisch: „Die Zuordnung, ja die Einheit von divinum und humanum, sind in der Gestalt Jesu überwältigend sichtbar gemacht. Das humanum wird in seiner Verkehrung in der Menschheit von Christus erlöst, gereinigt. Dies ist das göttliche Menschenbild des Neuen Testaments." (S. 84) „In diesem Sinn ist nun in der Tat die Theologie des Neuen Testaments Anthropologie" (S. 79), denn es geht um die Rettung des Menschen in der Kondeszendenz Gottes.

Immer wieder betont Sch. die Konkretheit der neutestamentlichen Botschaft durch diese Kondeszendenz, die die pädagogische Anschaulichkeit ermöglicht. „Gott, der Feind des Absoluten" (S. 21), „hat uns sein Wort nicht in abstrakten Sätzen gegeben, sondern hineingewickelt in Menschen- und Völkerschicksale. Und das tut er bis auf den heutigen Tag. Um das zu erkennen, muß man ihn aber zuvor erkannt haben in seiner Niedrigkeit." (S. 140) „Pontius Pilatus und Jesus, das sind Ereignisse im Staube der irdischen Landstraße. . . . Die Urgestalt der göttlichen Offenbarung erschließt sich uns nur im Raum der Geschichte." (S. 141) Letzteres wird gegenüber den anderen Religionen gesagt, deren mythische Gestalten niemand je gesehen hat. Das behauptet Sch. allerdings etwas fahrlässig, denn Mani oder Buddha haben sehr wohl „im Staube der irdischen Landstraße" gelebt; ebensowenig ist es sachgemäß, Zarathustra in einem Atem mit Wotan oder Asklepius zu nennen. Schwerer wiegt jedoch, daß die erfreuliche Betonung des Historischen in der biblischen Botschaft sich als trügerisch erweist. Wenn man bei Sch. liest, daß „christlicher Religionsunterricht . . . immer geschichtlich ‚bestimmt' ist und zugleich einen Bezug zum Übergeschichtlichen" hat (S. 139), so fragt man sich, ob nach seiner Meinung die Geschichte nicht auch nur eine pädagogische Veranstaltung Gottes ist, die der Anschaulichkeit dient. „In, mit und unter den Ereignissen der Heilsgeschichte sucht uns Gottes offenbarender Wille im Gesetz und Evangelium." (S. 138). Kommt die Anrede Gottes aus der Geschichte auf uns zu oder ist die Geschichte nur ‚Element' als Träger der materia coelestis, nur Hülle des Übergeschichtlichen?

Gerade dieser Begriff des Übergeschichtlichen wird leider nicht näher erläutert und bleibt deshalb ebenso rätselhaft wie der Satz, daß „wirkliche Geschichtserkenntnis und Geschichtsschreibung" sich nicht „exklusiv zu der Legende, dem Mythus, der Sage" verhalten könne (S. 139/40 A 5). Gewiß sind diese Überlieferungselemente kritisch in die Geschichtsschreibung einzubeziehen, aber man wüßte doch gerne, welchen Begriff von Wirklichkeit Sch. eigentlich hat, wenn die Welt für ihn kein „in sich abgeschlossenes System" ist (a. a. O.).

Diese Unklarheit wirkt sich in den katechetischen Beispielen aus, die Verf. bringt. Ich greife die „Stillung des Sturmes" (S. 164 ff.) heraus. Der Scopus der Geschichte soll sein, „daß sich die entscheidende Wendung durch die Vollmacht Christi vollzieht", denn er ist „der Herr der Welt, des Kosmos". Verfehlt wäre es, das Wunder als Zufall wegzuerklären, verfehlt wäre eine psychologische Betrachtung über menschliches Verhalten in Todesnot, wäre die Erklärung, daß hier eine Rettergeschichte auf Jesus übertragen worden sei. Warum darf der Religionslehrer das auf der entsprechenden Altersstufe seiner Klasse nicht sagen, wenn es sich wissenschaftlich wahrscheinlich machen läßt? Er kann die Frage anschließen, aus welchem Glauben an den er-

höhten Herrn dann die Urgemeinde diese Übertragung vorgenommen hat. Dann wird das Gespräch etwa bei dem von Sch. angegebenen Scopus enden, aber ohne daß das Fürwahrhalten des Wunders der Klasse zugemutet wird, und so, daß der Glaube an die Vollmacht Jesu nun nicht auf dem Naturwunder beruht, sondern auf geistlicher Erfahrung.

Sch. macht nicht nur den Fehler, daß er religionswissenschaftliche Ergebnisse nach dem Rezept behandelt: „Darum, so schließt er messerscharf, weil nicht sein kann, was nicht sein darf", sondern auch den, daß er die Wahrheitsfrage, die Frage nach unserer Wirklichkeit umgeht. Wo es um den Kern der Geschichte geht, soll nach seiner Meinung der Lehrer „mit Erklärungen aufhören und sich . . . in das Kerygma der biblischen Botschaft" „hineinnehmen lassen" und „bezeugen, verkündigen". Der Wahrheitserweis liegt nämlich in der „Erfahrung" des Lehrers und den möglichen „Erfahrungen" der Schüler. Der Lehrer, der nicht „Gotteserfahrungen" bezeugen will, soll lieber sagen: „Ich kann nicht unterrichten. Ich habe keine Nähe zur biblischen Botschaft." (S. 169)

Aus dem Wissen um die „Grenzsituationen des Lebens" (S. 162 ff.) ergibt sich auch schon für Schüler, ja sogar Kinder, die Möglichkeit, den Abstand von der biblischen Botschaft zu überwinden. Aus diesem Wissen heraus können sie sich mit den „Menschen um Jesus" identifizieren, die selber in solchen Grenzsituationen stehen (S. 142 ff.). Wenn dem Kind gezeigt wird, wie sein scheinbar geordnetes Lebensgefüge „schon längst ungeordnet ist", wenn es etwas weiß vom „Stehen am Abgrund" oder dem „Stehen vor der großen Freude, die Gott uns anbietet" „dann wird die . . . Identifizierung mit den Menschen um Jesus, das heißt die Fähigkeit, sich ganz an ihre Stelle zu versetzen, möglich. Und dann kann Christus erkannt werden. Dann wird der Abstand der 2000 Jahre zunichte." (S. 145) Das ist der Weg der Fides humana, die hinüberführt zur Fides divina (S. 85), allerdings nur durch das Wirken des Heiligen Geistes.

Mit dem eben Ausgeführten sind wir bereits von der „Pädagogik" zur „Katechetik" gelangt, wo Sch. seine grundsätzlichen Erkenntnisse für den Religionsunterricht fruchtbar macht. Die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft, die dasselbe will, wie er: den Abstand der 2000 Jahre überwinden – lehnt er ab. Er geht stattdessen einen psychologischen – soll ich sagen: heilspsychologischen? – Weg, der wie alles Psychologische pädagogisch sehr fruchtbar sein kann. Einem sachgemäßen Verständnis der Entmythologisierung steht er allerdings dann nicht ganz fern, wenn er vor dem Psychologischen Angst bekommt, die „Gefühlsübertragung" vom Lehrer auf den Schüler ablehnt und von einer „echten Distanz" spricht, durch die wir „zu einem Verstehen geführt" werden (S. 146). Aber es bleibt bei diesen geringen Ansätzen.

Was die Methodik betrifft, so will Sch. von den Wegen der Arbeitsschule nur das Unterrichtsgespräch übernehmen, auch das nur mit Einschränkung. Im Grunde ist ihm eine lebendige, der Situation angepaßte Anwendung der Formalstufen, besonders für den Anfänger, lieber. So Gutes er über das „Hervorlocken der Schülerfrage" sagt, im Grunde ist der Unterricht bei ihm von der „Lehrerfrage" beherrscht, der er breiten Raum widmet. Über die Vorbereitung des Lehrers, seine Autorität, sein Können, seine Liebe (die keine Du-Sucht sein darf) (S. 121), werden in der „Pädagogik" wie der „Katechetik" viele kluge Gedanken geäußert, die reifer Erfahrung entspringen.

Besonders hervorgehoben sei – des Seltenheitswertes wegen – daß Sch. sich auch mit der Pädagogik des Marxismus beschäftigt. Er kommt nicht daran vorbei, daß es auch in der Pädagogik Makarenkos einen echten Humanismus gibt (S. 60 ff.). Aber er deckt diese Einsicht wieder mit allgemeinen Bemerkungen über die Entmenschlichung der Menschheit durch den Komunismus zu. Wie könnte er anders, da die Existenz einer nichtchristlichen humanistischen Pädagogik seine Grundthese: „Theonomie oder Autonomie", „Humanität ohne Divinität muß zur Bestialität werden" (S. 48) widerlegt. „Pädagogik aus Glauben" ist für ihn die einzig mögliche Pädagogik. Freiheit gibt es nur in der Bindung an Gott. Das alles sind Thesen, die sich glücklicherweise weder biblisch begründen lassen noch der Wirklichkeit standhalten. Wann wird sich die Religionspädagogik von ihnen befreien?

Trotz allem – ein bewegtes Buch, das in sich eine lebendige Diskussion enthält und darum fruchtbar sein wird.

Zu dem Buch von Delforge: „Lebendige christliche Erziehung" kann man in bestimmter Hinsicht nur sagen: „endlich!" – endlich einmal eine Religionspädagogik, in der gesagt wird, daß die Freude des Schülers am Unterricht die Voraussetzung aller fruchtbaren Arbeit ist; in dem der Leser erfährt, daß die psychologischen Gegebenheiten zumindestens so stark zu beachten sind wie theologische Normen; daß es z. B. keinen Sinn hat, den Lehrplan nach dem Prinzip zu gestalten: „Was muß der Christ wissen?", sondern nur nach dem: „Was kann der Schüler aufnehmen?"; wo immer wieder betont wird: „Unterrichten heißt auswählen." Solch erfreulicher und leider nicht oft mit solchem Nachdruck erhobener Forderungen ist das Buch des Schweizers D. voll. Die deutsche Fassung des ursprünglich französisch geschriebenen Werkes verdanken wir W. Thiemer; manche im Deutschen etwas ungebräuchlichen Ausdrücke gehen vermutlich auf das Schweizerdeutsch zurück.

Was uns D. vorlegt, ist ein lebendiges und zugleich höchst systematisches Buch, in dem der Verf. als guter Pädagoge übersichtlich die wichtigsten Punkte heraushebt, Wiederholungen einflicht und Zusammenfassungen bringt. Der Leser fühlt sich ein wenig wie ein Schüler an die Hand genommen, aber

es wird ihm nicht langweilig dabei. Zudem erfährt er besonders in dem III. Teil über die „Methoden" allerlei Neues und Anregendes. Besonders der Anfänger wird hier viel lernen, wenn er sich auch zunächst vor der Anwendung zu vieler methodischer Versuche hüten sollte.

Beim II. Teil, „Arbeitsplanung" betitelt, fällt leider ins Gewicht, daß das Buch nicht für deutsche Verhältnisse geschrieben ist und zwar den Kindergottesdienst und Konfirmandenunterricht wie bei uns, nicht aber den Religionsunterricht an einer staatlichen Schule voraussetzt. Vielmehr wird auf eine „Sonntagsschule" Bezug genommen, die es in der Art bei uns nur bei den Freikirchen gibt. Doch läßt sich mutatis mutandis vieles bei uns beherzigen.

Daß die Situation des Religionsunterrichts an der staatlichen Schule dem Buche fremd ist, macht sich besonders im I. Teil: „Was heißt evangelische Pädagogik?" geltend. Denn hier tritt dem Leser neben vielen feinen Beobachtungen und guten Ratschlägen eine Auffassung von der christlichen Erziehung entgegen, die zu Gegenfragen Anlaß gibt. Ein Abschnitt heißt (I. 1. III): „Das Ziel der christlichen Erziehung: ein neues Leben in Jesus Christus." Wenn H. Schreiner einmal sagt, die Erziehung unter dem Evangelium sei „konsekutiv", aber nicht „final" wie die unter dem Gesetz (Evang. Päd. und Kat. S. 119), so ist damit der Punkt berührt, wo die Ausführungen von D. nachdenklich stimmen. Das Ziel wird dem Unterricht gesetzt, die Voraussetzungen geschaffen, die Methode klargelegt – und mit der Hilfe des Heiligen Geistes (in welcher Religionspädagogik wird der nicht heftig bemüht?) gehen die frischgebackenen Christen aus dieser Erziehung hervor wie die Brötchen aus dem Bäckerofen. „Die christliche Erziehung geht im wesentlichen darauf aus, das Kind als Sünder vor das Evangelium Jesu Christi zu stellen, damit das Kind mit der Sünde bricht und eine ‚neue Kreatur' in Jesus Christus wird (2. Kor. 5, 17), und zwar durch eine wesenhafte Verwandlung seines Herzens, seines Geistes, seines Denkens." (S. 19) Warum geht einem bei einem solchen Satz ein leichter Schauder über den Rücken? Weil der alte A. H. Francke aus dem Grabe aufersteht? Oder weil eine so große Ähnlichkeit mit dem Erziehungsoptimismus der sozialistischen Staaten besteht, wo man mit demselben Elan, wenn auch unter anderen Vorzeichen, den neuen sozialistischen Menschen formen möchte? Könnte sich nicht christliche Erziehung damit bescheiden, einen *rechten* Menschen zu erziehen? Muß es immer ein christlicher sein? Soll sie nicht dem Heranwachsenden helfen, in Gemeinschaft leben zu können? Muß es immer die christliche Gemeinschaft sein.?

Was den Unterricht betrifft – sollte er sich nicht ein ganz bescheidenes Ziel setzen, das Verständnis der biblischen Botschaft, woraus dann „konsekutiv" Gehorsam, „neues Leben" usw. entstehen *kann*? Dieses Verständnis ist eine intellektuelle Angelegenheit, für die man den Heiligen Geist nicht zu bemühen braucht, wohl aber die Fähigkeiten des Fragens und der Einsicht.

Gerade über das Thema, wie der Lehrer seine Schüler zum richtigen Fragen bringt, würde man von D. bei seinen sonst so glänzenden methodischen Anweisungen gern etwas erfahren. Warum übergeht er dieses Problem? Doch sei zum Schluß noch einmal der Reichtum des Buches an methodischen Hinweisen hervorgehoben: Fragen und Aufgabenstellung, Teste und Arbeitszettel, Verwendung des Bildes und Anwendung der Werkarbeit, die Einbeziehung des Spielens wie des Fernsehens, Einzelarbeit und Gruppenarbeit — das alles ist bedacht und damit die Anwendung der Arbeitsschulmethode auf den Religionsunterricht einmal konsequent durchgeführt.

Das Buch von Gerhard Schmidt „Das AT im kirchlichen Unterricht", nach dem Tode des Verfassers in zweiter Auflage von G. Schlichting herausgegeben, nimmt der Religionslehrer mit Spannung in die Hand, denn er kennt die vielen Schwierigkeiten, die sich bei der Behandlung des AT ergeben, und erhofft sich Rat und Hilfe. Zwar war es nicht schwer, in den Unterklassen alttestamentliche Geschichten zu erzählen oder nach dem Religionsbuch durchzunehmen, aber nun soll er mit den Heranwachsenden gerade in dem schwierigen Alter von 13–14 Jahren zum Bibellesen selbst übergehen. Welchen Text soll er zugrundelegen, Luther oder eine moderne Übersetzung? Welche Auswahl soll er ihm Rahmen des Vorgeschriebenen treffen? Wieweit soll er Texte aus der Umwelt des AT heranziehen? Vor allem: wie findet er den methodisch richtigen Einstieg, damit die Schüler willig mitgehen und Freude am Lesen des AT gewinnen? Und wie soll er auf die Beziehungen zum NT eingehen?

Soweit Sch. diese Fragen aufgreift, beantworte er sie klar und eindeutig:

1. Für den Unterricht kommt nur die Lutherbibel in Frage. Zwar soll sich der Lehrer mit Hilfe moderner Übersetzungen vorbereiten, doch sie ist nun einmal „das Wort Gottes in deutscher Sprache", wird an sprachlicher Kraft und christlicher (sic!) Tiefe von keiner andern Übersetzung erreicht und ist die Bibel der Kirche und des Gottesdienstes, wonach sich der Unterricht zu richten hat (S. 20 und 32/33 unter Berufung auf E. Hirsch). Meiner Erfahrung nach hat die Lutherbibel für die heutigen Schüler fast den Schwierigkeitsgrad eines fremdsprachlichen Textes, so daß ich sie nur aus finanziellen Gründen benutze. Auch habe ich im AT meiner Lutherbibel noch keine christliche Tiefe entdeckt und glaube kaum, daß M. Luther damit einverstanden wäre, sein Werk heute „das Wort Gottes in deutscher Sprache" zu nennen.

2. Das Problem der Auswahl wird nicht gestellt, offenbar deshalb, weil die heilsgeschichtliche Auffassung zu einer Art Vollständigkeit nötigt.

3. Was die Texte aus der Umwelt des AT betrifft, so begnügt sich Sch. mit einem kurzen Hinweis, daß man bei älteren Schülern zur Schöpfungsgeschichte das Enuma Elisch, zur Sintflut das Gilgameschepos heranziehen

solle. Leider erfährt der Lehrer nichts darüber, wie dieser Vergleich fruchtbar zu machen ist.

4. Für Sch. gibt es nur einen richtigen Einstieg in die Bibellektüre: den, den Kanon und Heilsgeschichte vorzeichnen. Man beginnt mit der Schöpfung und geht über die Vätergeschichten zur Mosesoffenbarung und über die Könige Israels zu den Propheten (S. 21). Soweit das in Abwehr einer Methode gesagt ist, die die Chronologie der Literaturgeschichte den einzigen Maßstab sein läßt und also mit „Lamechs Schwertlied" beginnt, hat das eine gewisse Berechtigung. Bei beiden Methoden scheint der Grundsatz: „Vom Leichten zum Schweren" außer acht gelassen zu sein. Da jedoch die Lektüre des AT eine gewagte Sache ist, da sie leicht zur Ablehnung führen kann, sollten die pädagogischen Grundregeln unbedingten Vorrang haben. Was nützt die schönste Heilsgeschichte, wenn das AT den Schülern fremd bleibt?

Weiter ist zu beachten, daß unsere Jugend über die Verläßlichkeit dessen, was da steht, Rechenschaft haben will. Sie fragt nicht so sehr, ob es Gottes Wort ist, sondern ob es historisch zutrifft. Fängt man mit der Urgeschichte an und begibt sich damit in das Reich des Mythischen, so ist der erste Eindruck: „nicht verläßlich", was schnell auf das ganze AT übertragen wird. Das gilt auch, wenn es dem Religionslehrer gelingt, den Schülern zu zeigen, daß die Wahrheit ihres menschlichen Lebens in diesen Geschichten beschrieben ist. Je mehr man das AT unter den Aspekt der Heilsgeschichte stellt, desto mehr versperrt man den Zugang zum AT als Geschichte.

Heilsgeschichte setzt den Glauben voraus, Geschichte ist dem Glaubenden wie dem Nichtglaubenden zugänglich. Der RU muß und will weitgehend Nichtglaubenden gegeben werden, denen man über die Geschichte einen Zugang zum AT geben kann. Gerade bei den Propheten geht dann der Weg von der Geschichte zum Verständnis des Wortes, das sie in ihrer Situation zu sagen hatten. Was die Geschichte dem Glauben bedeutet, fangen wir heute erst langsam an zu ermessen, wenn wir sie nicht mehr als Veranschaulichung ewiger Wahrheit oder Durchgangsstadien der Heilsgeschichte mißverstehen. Aber solche Gedanken liegen dem Buch von Sch. fern.

5. Was nun die Beziehung zum NT betrifft, so ist die Klammer für Sch. in dem Gotteszeugnis gegeben (bes. S. 26–31). „Der Gott des AT ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi." (S. 13) „Gott allein ist die Hauptperson" und das AT ist die „Urkunde der Offenbarung Gottes", sein (bzw. der ganzen Bibel) Thema heißt: „Gott der Herr" (S. 27). Wenn das zutrifft, kann es dann unkritisch vom ganzen AT gesagt werden? Glauben wir auch dem Gott, der des Nachts Moses und Zipporah überfällt (Ex. 4) oder Jakob am Jabbok (Gen. 32)? Wenn die christliche Überlieferung Jesus das Wort aus Hos. 6, 6 aufnehmen läßt: „Ich habe Wohlgefallen an der Barmherzigkeit und nicht am Opfer" (Mtth. 12, 7), so steht das in direktem Widerspruch zu Samuels

Forderung an Saul: „Gehorsam ist besser als Opfer" (1. Sam. 15). Sollen wir die Gottesauffassung dieser Geschichte, die zu meinem Schrecken immer noch in biblischen Geschichten steht, unsern Schülern normativ beibringen? Handelt es sich hier um „Offenbarung" oder, wie man heute gern sagt, um ein Zeugnis des Glaubens Israels? Und wenn ja, was heißt dann Offenbarung und Glaube Israels für uns? Kann man hier anders als kritisch reden? Wie ist dann aber die Beziehung des AT auf das NT zu sehen?

Wir haben uns bisher mit dem I. Teil des Buches beschäftigt, der die grundlegenden Fragen behandelt. Der II. Teil, an Umfang etwa vier Fünftel des Buches, bringt einen Gang durch das AT in heilsgeschichtlicher Auswahl der einzelnen Geschichten. Für Gemeindehelferinnen und Jugendleiter mag dort zur Vorbereitung eines alttestamentlichen Textes allerlei Hilfreiches gesagt sein, dem Theologen bringt die Auslegung nichts Neues. Gerade da, wo seine Fragen liegen, läßt ihn das Buch im Stich. Nur ein Beispiel: Wie beantwortet man pädagogisch richtig die berühmte Frage: „Wo kam Kains Frau her?" bei Kindern bis zu 11 Jahren etwa?

Die typologische Betrachtungsweise der alttestamentlichen Gestalten ist auch nicht jedermanns Sache. Die Hinweise, wie die betreffende AT-Stelle im NT verwertet wird, besagen meist wenig oder nichts darüber, was sie uns angeht. Gewinn hat der Leser am ehesten noch aus den Lutherzitaten.

Einzelne Unstimmigkeiten wird der kritische Leser selbst bemerken (z. B. Zedekia war Jojakims Bruder, nicht sein Sohn, S. 172). Der Stil ist im allgemeinen gut verständlich, und es werden keine theologischen Fachkenntnisse vorausgesetzt. Der erbauliche Ton könnte etwas konsequenter gemieden werden.

Im ganzen: Schade! Ein wirklich hilfreiches und brauchbares Buch zu dem Thema wäre nötig.

Was uns zum AT fehlt, ist uns für die synoptischen Evangelien durch das Buch von Hans Stock: „Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht" gegeben. Hier wird das methodisch schwierigste Problem des RU mit Mut, methodischem Können und großem Wissen angepackt. Immer wieder findet sich der Hinweis, daß die eigentliche Behandlung der betreffenden Geschichte erst im Oberstufenunterricht erfolgen kann, so sehr es sich empfiehlt, sie vorher schon in Unterstufe und Mittelstufe vorbereitend durchzunehmen. Welche Konsequenzen müßten daraus gezogen werden angesichts der Tatsache, daß der Oberstufenunterricht nur den kleinsten Teil der Schüler umfaßt? Auf jeden Fall sollten hier die synoptischen Evangelien im Lehrplan erscheinen; weiter wäre die Frage, ob sich die Kirchen nicht viel stärker um ein Erwachsenenkatechumenat bemühen sollten.

Die Schwierigkeit für die synoptischen Jesusgeschichten kommt aus der Vorbelastung durch die traditionelle Behandlung. Das gilt besonders für die

Wundergeschichten. Stock stellt sehr treffend heraus, daß man weithin entweder die Möglichkeit des Wunders aus Jesu Gottessohnschaft ableitet – oder die Gottessohnschaft Jesu aus den Wundern beweist (z. B. S. 246). Beides ist heute unmöglich, denn den Schülern leuchtet weder die eine noch die andere Prämisse ein („Woher weiß man, daß Jesus Gottes Sohn ist?" „Wunder gibt es nicht!"). Dem Lehrer erwachsen aus der wissenschaftlichen Erforschung des NT und seiner Umwelt so schwerwiegende Fragen, daß er entweder unwahrhaftig werden muß, wenn er bei der traditionellen Auffassung beharren will, oder in einen Strudel gerät, in dem er nicht mehr weiß, wie er die Geschichten behandeln soll, wenn „alles nicht mehr stimmt, wie es dasteht". Daß man dennoch und gerade auf Grund der heutigen wissenschaftlichen Arbeitsergebnisse die synoptischen Geschichten und besonders die Wundererzählungen fruchtbar durchnehmen kann, will Stock an einigen Beispielen zeigen. Gerade weil er damit dem Religionslehrer aus seiner Not heraushelfen will, beschäftigt er sich zunächst in dem Einleitungsteil ausführlich mit dieser Verlegenheit und gibt einen guten Überblick über den Stand der synoptischen Forschung.

Wie die methodisch gut angelegte Literaturübersicht zeigt, wie sich aber auch aus der Lektüre des II. Teils des Buches, der die Beispiele bringt, ergibt, sind die Arbeiten von M. Dibelius, R. Bultmann, J. Schniewind, G. Bornkamm, E. Käsemann, und H. Conzelmann zu Grunde gelegt, aber auch Marxsen, Braun, Lohmeyer und Bonhoeffer kommen zu Wort. Der Verfasser steht dabei wohl G. Bornkamm am nächsten und dessen behutsamer Art, die Dinge auszusprechen. Wünschte man dem Buch in der Frage des „historischen Jesus" etwas mehr methodische und sachliche Klarheit, so ist auf der andern Seite die pädagogische Stärke hervorzuheben, die Unbefangenheit, mit der die Situation des Lehrers und des Schülers im RU aller Altersstufen gesehen ist.

Getreu dem pädagogischen Grundsatz, daß es mehr auf die intensive Behandlung der Einzelgeschichte ankommt, in der das Ganze ohnehin enthalten ist, als auf die „formale Ganzheit", mit der man „alles" durchnehmen will, zeigt Verf. an sieben Beispielen, wie er sich die Behandlung der synoptischen Geschichten im Unterricht denkt. In der Tat, wer an diesen sieben Geschichten gelernt hat, wie er es machen kann, der wird auch bei andern nicht in Verlegenheit kommen. Es sind fünf Wundergeschichten ausgewählt, davon drei Heilungswunder: „Jesus und der Gichtbrüchige" (Mk. 2), „Die Heilung des epileptischen Knaben" (Mk. 9), und „Die Heilung der zehn Aussätzigen" (Lk. 17). Dazu kommen: „Die Beschwörung des Seesturms" (Mk. 4) und „Die wunderbare Speisung" (Mk. 6). Von den andern Geschichten sind „Jesus begegnet dem Zachäus" (Lk. 19) und „Jesus und die Kinder" (Mk. 10) behandelt.

Ausgehend vom synoptischen Vergleich wird jeder Text zunächst exegetisch durchgesprochen. St. betont, daß der Parallelenvergleich auch im Unterricht methodisch fruchtbar ist und nicht zugunsten einer billigen Harmonisierung vernachlässigt werden darf. Die beim Vergleichen erkannten Unterschiede schieben die Frage nach der Eigenart und dem besonderen Zeugnis des betreffenden Evangelisten in den Vordergrund und lassen die historische Auffassung zurücktreten. St. schärft immer wieder ein: diese Geschichten sind Zeugnis und wollen als solches verstanden werden. Es gilt nicht nur zu hören, was Markus sagt, sondern auch was er damit meint. Besonders drastisch kommt das beim „Seesturm" zum Ausdruck, wo Markus durch die Schilderung der erneuten Angst der Jünger das Wunder sozusagen „zurücknimmt". Doch darf der Religionslehrer nicht der Gefahr verfallen, die Geschichte in religiöse Wahrheiten aufzulösen. Ihre Anschaulichkeit, ihr „Bildcharakter" muß gewahrt bleiben. „Der Glaube wird immer schon für das Verständnis des Wunders vorausgesetzt. Man kann aber auch sagen: das eigentliche Wunder des Glaubens wird in der Wundererzählung abgebildet." (S. 211). Die Exegese zielt immer auf die besondere Vollmacht und Sendung Jesu, interpretiert also christologisch. Gelegentlich, wie z. B. bei der „Heilung der zehn Aussätzigen", scheint mir das übertrieben. Ich sehe nicht ein, warum nicht der Dank des Fremden und die Undankbarkeit der Juden hier das Thema sein soll. Ob Jesus dem geheilten Samariter wirklich „zum Glauben an den lebendigen Gott geholfen und ihn damit heil" gemacht hat, möchte ich bezweifeln. Mir schiene es richtiger, mit der angeführten Auslegung von H. Braun beim leiblichen Gesundwerden zu bleiben (S. 132).

Solch abweichende Meinung in Einzelheiten soll die dankenswerte Leistung des Verf. nicht schmälern. Besonders plastisch kommen die Möglichkeiten, die der RU aus der modernen Exegese gewinnt, dadurch zum Ausdruck, daß die verschiedensten Unterrichtsbeispiele teils wörtlich, teils referierend beigegeben werden, sodaß der Leser einen breiten Überblick gewinnt, wie der betr. Text in der katechetischen Literatur bisher behandelt worden ist. Zitate aus Luthers Evangelienauslegung runden die Betrachtung ab, eine wahre Fundgrube für treffende Formulierungen und gute Gedanken. Das Buch ist so geschrieben, daß auch der Nichttheologe es gut verstehen und daran Exegese und Katechese lernen kann, sodaß es dem Volks- und Berufsschullehrer wie dem theologisch ausgebildeten Religionslehrer zu empfehlen ist. Angesichts der Tatsache, daß heute junge Menschen genötigt werden, RU zu erteilen, ist ein solches Buch besonders zu begrüßen, denn es kann ihnen helfen, ihren Unterricht sachkundig, mit gutem Gewissen und darum auch mit Freude zu erteilen. Weder bei dem Lehrer noch bei dem Schüler wird der Glaube vorausgesetzt, wohl aber die Frage danach, was es wohl mit dem Glauben sein könnte.

Für St. ist Religionsunterricht nicht „Verkündigung" (s. u. S. 60), wohl aber kann und soll er klarstellen, was Verkündigung im Sinn des NT ist. Er ist kerygmatisch in dem Sinn, daß er das Kerygma fragend umkreist. M. E. kommt es jetzt zunächst darauf an, in weiteren Werken dieser Art zu zeigen, welche Texte des AT und NT einer solchen kerygmatischen Behandlung zugänglich sind und welche Methode dabei anzuwenden ist. Dann allerdings würde sich die Frage stellen, welche Rolle nichtkerygmatische, d. h. rein historische Texte im Religionsunterricht spielen sollen, welche Bedeutung die Geschichte für die christliche Unterweisung hat.

Wichtig ist, daß sich die religionspädagogische Literatur mit der gesamten Schulsituation befaßt, also nicht nur mit dem Religionsunterricht oder einer evangelischen Erziehungslehre. Das Buch von S. Wolf „Evangelische Unterweisung und innere Schulreform" beschäftigt sich mit dem heutigen Stand der Didaktik und Methodik, wobei „innere Schulreform" als Sammelbezeichnung für die derzeitigen pädagogischen Bestrebungen dient. W. zeichnet den Weg nach, der von der Arbeitsschulmethodik Kerschensteiners und Gaudigs bis zur heutigen Situation geführt hat, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Arbeitsschulmethoden zu einer Bereicherung der Methodik und Didaktik beigetragen haben, daß bestimmte Einseitigkeiten überwunden wurden und die idealistische Grundhaltung, besonders Gaudigs Ideal der autonomen Persönlichkeit, inzwischen aufgegeben worden ist. „Im Gegensatz zu dem vornehmlich neuhumanistisch-idealistischen oder naturalistisch-biologischen Erziehungsdenken des 19. oder 20. Jahrhunderts sieht die evangelische Religionspädagogik in der inneren Schulreform eine pädagogische Bewegung, die wesentlich nüchterner und realer die Lage des Menschen und, daraus resultierend, die Aufgabe der Erziehung beurteilt. Religionspädagogik und profane Erziehungswissenschaft kommen sich heute auf der Ebene der Anthropologie, der pädagogischen Zielsetzung und Normgebung entgegen. Damit sind die Grundlagen für ein weiterführendes und für beide Seiten fruchtbares Gespräch gegeben" (S. 258).

Im einzelnen wird dargestellt, wie gegenüber Kerschensteiner heute Spontaneität und Aktivität des Schülers nicht mehr identifiziert werden, sondern Spontaneität auch das Hören und Miterleben umfaßt; daß also neben die Arbeitshaltung, die besonders im Gruppenunterricht, dem Klassengespräch und der Stillarbeit des Einzelnen gepflegt wurde, die Haltung der Hingabe tritt, die spontane Rezeptivität, wobei auch der Lehrer wieder zu Wort kommt. Allerdings behalten Gruppen- und Stillarbeit ihren erzieherischen Wert; das Klassengespräch ist eine fruchtbare Gestalt des Unterrichts, weil es zum Aufeinanderhören, zur Achtung und gedanklichen Klarheit erzieht. Gewiß wird man heute nicht mehr, wie Gaudig es wollte, die Schülerfrage zu seinem einzigen Ausgangspunkt machen und ihr die Zielsetzung überlassen; diese

liegt vielmehr beim Lehrer, der durch einen Impuls das Gespräch auslöst und dessen Leitung behält. Diese Gesprächsmethode ist im Religionsunterricht weithin direkt anwendbar, während Gruppen- und Stillarbeit ihre sachlichen Grenzen haben, immerhin jedoch nicht auszuschließen sind. Auch wo die Pädagogik Lebensnähe fordert, gibt sie dem Religionslehrer wertvolle Hinweise.

Diesen II. und III. Teil des Buches, die Darstellung der pädagogischen Situation und ihrer Fruchtbarkeit für den RU liest man mit Gewinn und kann auch dem Urteil W.s meistens zustimmen. Anders beim I. Teil: „Das Selbstverständnis des kirchlichen Unterrichts." Dieser ist „Kirche in der Schule" (S. 62 u. a. nach Rang). „Die Taufe bleibt also für den kirchlichen Unterricht immer Richtpunkt, von dem her bzw. auf den hin alle Unterweisung ausgerichtet ist." (S. 34) Er gehört mit allen anderen Tätigkeiten der Gemeinde an der Jugend zum kirchlichen Jugendkatechumenat und ist „eine Form der Verkündigung neben Predigt, Sakrament und seelsorgerlichem Gespräch" (S. 41), deshalb in erster Linie als Unterweisung im Wort und durch das Wort zu bestimmen und nur davon abgeleitet erzieherisches Tun, d. h. Einführung in das Leben der Gemeinde. „Unser Ziel muß sein, junge Menschen dahin zu führen, daß sie in der Kirche und mit der Kirche, unter dem Wort und aus dem Wort leben lernen" – diesen Satz G. Schmids nimmt Verf. zustimmend auf (S. 51). Deshalb liegt die eigentliche Not des RU heute außerhalb der Schule, im Fehlen oder Versagen der Gemeinde.

Ich möchte die Gegenfrage stellen, worin dieses Versagen der Gemeinde besteht: ob nicht darin, daß sie zuviel statt zuwenig „Gemeinde" ist, wie W. sie versteht. Meistens stellt die Gemeinde heute eine Gruppe von Menschen dar, die ihre eigene Sprache spricht, ihren eigenen Stil pflegt und den andern Menschen unverständlich geworden ist. Führt der RU zu dieser Gemeinde hin, so bevölkert er – wenn er Erfolg hat – ein Ghetto. Wir sollten umgekehrt erkennen, daß der RU heute der Ort ist, wo wieder Gemeinde werden kann, weil die Schulsituation vom Lehrer verlangt, daß er eine verständliche Sprache spricht, wenn er nicht scheitern will. Auch die „Ghetto"pflege ist ihm dort schwergemacht, da er all seinen Schülern und Kollegen nach Möglichkeit gerecht werden sollte. Um so schwieriger wird dann aber das Verhältnis seiner Schüler zur Ortsgemeinde, sobald sie den Unterschied der zwei Sprachen empfinden. Doch gibt es glücklicherweise auch Gemeinden, wo diese Schwierigkeit nicht auftritt.

Da W. das Verkündigen für den RU nicht aufgeben will, bleibt für das Verstehen und Verständlichmachen nur ein schmaler Raum. W. sieht das Problem: „Dieses Hören und Getroffenwerden ist allein Gottes Werk und jeglicher menschlichen Verfügung entzogen. Aber um ‚Hören' zu können, muß man auch ‚verstehen, was man liest' (vgl. Apg. 8, 30). ‚Verstehen' gehört zur

Kategorie der Hermeneutik, unterliegt also menschlicher Bemühung. ... Grundsätzlich reicht der Bereich der Selbsttätigkeit des Schülers so weit, wie die Anwendung hermeneutischer Regeln gilt." (S. 226) Schade, daß diese guten Gedanken im Lauf der ganzen Untersuchung so wenig zur Geltung kommen.

Verf. wäre dann freier gewesen, Fragen der allgemeinen Didaktik und Methodik für den RU fruchtbar werden zu lassen. Auch dessen Zugehörigkeit zur allgemeinen Pädagogik hätte er unbefangen bejahen können. Er hingegen betont immer wieder, daß die christliche Unterweisung ein Unternehmen sui generis sei, *nur* ihrem Inhalt und Stoff verantwortlich. Daß die theologische Hermeneutik ein Spezialfall der allgemeinen Hermeneutik ist unter den Bedingungen ihres Sachgebietes, kann er nicht zugeben.

Was das Verhältnis von Inhalt und Stoff betrifft, so hat – hierin schließt W. sich an Rang an – der Inhalt die Herrschaft über den Stoff. Kann jedoch der Lehrer den Inhalt des RU in derart angebbarer Weise in den Griff bekommen, wie es heute viele Religionspädagogon meinen, wenn sie ihn als „Wort Gottes" (Rang u. a.) „Evangelium von Jesus Christus" (Kittel u. a.) oder „Heilshandeln Gottes in Jesus Christus" (Wolf) benennen? M. E. wird eine solche Formel leicht dazu führen, den Stoff zu vergewaltigen, vor allem beim AT und der Kirchengeschichte, oder ihn ungerechtfertigt zu verengen, indem man die allgemeine Religionsgeschichte draußen läßt.

Zum Schluß sei noch eine Bemerkung zum Stil des Buches gestattet. Die Methode, die bei W. im kirchlichen Unterricht so stark zurückzutreten hat, wuchert in seinem Buch um so stärker. Vor lauter Wiederholungen und methodischen Bemerkungen („Ehe wir zur Beantwortung dieser Frage kommen, müssen wir noch ...") ist der Gedankenfortschritt oft kaum zu erkennen. Dadurch ist das Buch ermüdend zu lesen. Seinen Wert hat es aber unbestreitbar für den Religionspädagogen, der sich über die Lage der „inneren Schulreform" rasch und doch zuverlässig informieren will.

H. Angermeyer gliedert sein Buch über „Die evangelische Unterweisung an höheren Schulen" in zwei Teile: I. Die Grundlegung, in der er unter der Überschrift „Das Evangelium im Unterricht" den besonderen Charakter des Religionsunterrichts im Rahmen der christlichen Verkündigung herausarbeitet, dann sein Verhältnis zur Schule und ihren Fächern bespricht („Das Evangelium in der Schule") und weiter das Verhältnis zur Psychologie klärt („Das Evangelium und der Schüler"). Nachdem so der RU zu Kirche, Pädagogik und Psychologie ins Verhältnis gesetzt ist, kann im II. Teil von der „Verwirklichung" die Rede sein, d. h. von dem Unterricht in Bibel, Katechismus und Kirchengeschichte, von den Unterschieden der Schulstufen, vom Gespräch und von der Jugendpsychologie, besonders nach ihrer religiösen Seite. Zum Schluß geht es noch um das Verhältnis des RU zum Leben der Gemeinde und um den Religionslehrer.

Der I. Teil des Buches kann in unserer Besprechung übergangen werden, da er im wesentlichen einem Gang durch die religionspädagogische Literatur bietet und mit dem besonderen Thema des Buches kaum etwas zu tun hat. Das Lesen wird durch die manirierte Sprache erschwert, die oft an das Märchen vom Rotkäppchen „auf theologisch" erinnert.

Erst der II. Teil hat es mit der höheren Schule zu tun und mit ihren konkreten Unterrichtsproblemen. Ausführlich wird dem Gespräch im Unterricht und der Schülerfrage nachgegangen, ja es wird bedauert, daß das Gespräch in der Gemeinde nicht mehr gepflegt werde (S. 161). Über jugendpsychologische Probleme bieten die Ausführungen zu den Jahren der Reifung einen guten Überblick. Wertvoll ist besonders das Material, das dort aus katholischen und evangelischen Schülerbefragungen zusammengetragen ist. Der Religionslehrer wird seine eigenen Erfahrungen bestätigt und ergänzt sehen, aber es wird ihm vor allem geholfen, sie der Entwicklung der Altersstufen zuzuordnen.

Gerade weil die jugendpsychologischen Fragen einen so breiten Raum einnehmen, ist der Leser betroffen, wenn er die Feststellung macht, daß das Hauptproblem auf der höheren Schule überhaupt nicht besprochen ist: die Wandlung im Verhältnis zur Wirklichkeit.

Vom 11./12. Lebensjahr an verlangen die Schüler Auskunft darüber, ob die Geschichte, die der Lehrer ihnen erzählt, wirklich geschehen ist. Der Übergang von der Märchenwelt des Kindes zur Wirklichkeitserfassung des Jugendlichen wirkt sich im RU kritisch aus. Deshalb muß der Religionslehrer Sorge tragen, daß es nicht zu einem Bruch mit dem Kinderglauben kommt, sondern zu seiner Wandlung in Richtung auf das neue Wirklichkeitsverständnis. Er muß also Rechenschaft über die Zuverlässigkeit der Überlieferung geben und deshalb die Bibel kritisch unterrichten. Das sieht A. durchaus und mahnt zur Behutsamkeit bei der Einführung kritischer Fragen (S. 92), aber gerade das möchte der Religionslehrer gern ausführlich dargelegt haben, denn es ist sein brennendstes Problem. Ebensowenig helfen ihm die Erörterungen weiter, die in Anschluß an Bonhoeffers Forderung der „nichtreligiösen Interpretation der biblischen Botschaft" sich in Richtung auf das hermeneutische Problem bewegen (S. 102/3). Denn erstens wird hier Bonhoeffers Wort von der „Diesseitigkeit des Evangeliums" unter der Hand in „das Evangelium und die Diesseitigkeit" (des Schülers) umgewandelt – ob man Bonhoeffer verstanden hat, wenn man sagt, daß K. Barth ihn am besten verstanden zu haben scheine? – und zweitens wird nicht gesehen, daß es sich hier sehr wohl um ein Sachproblem handelt und nicht nur um eine Frage der „Wortgestalt". Bonhoeffer kann sagen, daß der christliche Glaube keine Erlösungsreligion sei. (Widerstand und Ergebung, S. 225f.). Da geht es um die Sache! Dasselbe gilt von dem Streit zwischen Bultmann und seinen Gegnern.

Kann man heute an der höheren Schule RU halten, als gäbe es das Problem der Entmythologisierung gar nicht? Ob man ja oder nein dazu sagt, wird den Unterricht in ganz verschiedene Bahnen lenken. Das müßte mit allen Konsequenzen nach beiden Seiten dargelegt werden, wenn man vom Unterricht an der höheren Schule reden will. Hier steckt eine Fülle methodischer und psychologischer Probleme, die nicht damit gelöst sind, daß man immer wieder betont, der Religionslehrer müsse seine Klassen „unter das Wort" bringen oder „über dem Wort stille werden lassen". Mir scheint, das Buch über die evangelische Unterweisung an höheren Schulen muß erst noch geschrieben werden.

Alle guten und dankenswerten Überblicke über die religionspsychologische Forschung sollten den Religionslehrer doch nicht davon abhalten, auch psychologische Bücher selbst in die Hand zu nehmen. Das hier vorliegende Buch von dem niederländischen Professor M. J. Langeveld „Das Kind und der Glaube", ins Deutsche übertragen von H. Zulauf, wird er mit großem Gewinn lesen. L. denkt beim Erzieher zwar vorwiegend an die Eltern; dennoch kann der Religionslehrer viel daraus lernen. Verf. geht der Frage nach, was den Menschen zum Menschen macht und welche Rolle Erziehung und Religion dabei spielen. Seine Hauptthese ist, daß Religion nicht von selber entsteht, sondern daß sie dem Kind durch Erziehung „gegeben" werden muß. Dasselbe gilt auch sonst vom Menschsein des Menschen. Der Erzieher kann aber den Weg des Kindes zur Religion auch verstellen, wenn er dem Kind nicht die Weite und Freiheit des Selbst-Findens läßt. Mißverständnisse, die bei dem Kind entstanden sind, sollen zur Aussprache kommen, damit sie berichtigt werden können. Vor allem: „Die Kindheitsreligion, der Glaube eines Kindes, – sie stürzen zusammen, wenn das Kind bei seiner wachsenden intellektuellen Reife neue Fragen stellt und unbeantwortet wieder mitnehmen muß." (S. 127)

So groß die Rolle ist, die das Gefühl des Kindes bei der Erziehung zur Religion spielt, so sehr kommt es darauf an, daß sich in dem Kind ein Weltbild gestaltet, daß es also nicht bei Gefühlen bleibt. Sondern es geht um die Sinngebung für eine Welt, die als „offen" erfahren wird – wie ein Zimmer, dem eine Wand genommen ist. Religiös ist diese Sinngebung, wenn dabei das Menschliche überschritten wird. Im Blick auf das Kreuz sagt L.: „Und das ist doch die mindeste Voraussetzung, um zu einer Beziehung zu gelangen, die ‚religiös' genannt werden darf. Einer Beziehung zu einer Ordnung, die definitiv ist im Vergleich zu allen Ordnungen, die der Mensch erdenken oder schaffen kann. Einer Ordnung, die wesentlich, und mit der verglichen unsere Ordnung sekundärer Art ist. Das Gefühl, vor einem Geschehen zu stehen, das in dieser definitiven, dieser wesentlichen Ordnung seinen Grund und Zusammenhang findet, scheint mir fundamental für alles, was mit Recht ‚Re-

ligion' genannt werden kann. Es ist sui generis und daher nicht ableitbar, wohl vergleichbar mit und partiell vorstellbar in andern Gefühlen." (S. 117 f.)

Es könnte sein, daß mancher unwillig das Buch zuschlägt mit dem Gedanken: „Meine Aufgabe ist nicht die Entwicklung religiöser Gefühle im Kind. Christus ist das Ende aller Religion." Aber das wäre doch wohl ein Kurzschluß. Denn der Satz, daß Christus das Ende aller Religion ist, will einerseits dem wehren, daß der Mensch sich mit Hilfe seiner Religion gegen Gott sichert oder auf unangemessen vertrauten Fuß mit ihm stellt; zum andern will er klarstellen, daß der christliche Glaube im Unterschied zu aller Erlösungsreligion als Freiheit zu konkretem Handeln in dieser Welt verstanden wird. Der Satz sollte aber nicht ausschließen, daß zur Beschreibung des Gottesverhältnisses religionspsychologische Begriffe verwendet werden können, wenn das Letzte so offen gelassen wird, wie es bei L. geschieht.

Also doch „Erziehung zum Glauben"? Nein, wenn es sich um Methoden handeln soll, die ihn herbeiführen. Ja, wenn es darum geht, daß das Gottesverhältnis dem Kind durch den verstehend mitgehenden Erzieher „gegeben" werden muß.

Auch Fr. Hahn bricht in seiner Schrift „Evangelische Unterweisung zwischen Theologie und Politik" eine Lanze für die intensive Bemühung um Pädagogik und Psychologie, während er sonst in dem 1. Teil über den Stand der religionspädagogischen Diskussion bis 1957 referiert und im 2. Teil den evangelischen Lehrer auffordert, seine politische Verantwortung wahrzunehmen.

Die Ansicht, daß das Evangelium dem Erzieher lediglich den Antrieb zum Handeln gäbe, das Handeln selbst aber „sachgemäß" den Gesetzen des betreffenden Lebensbereiches folge (S. 28), wird von H. abgelehnt, aber nicht eigentlich widerlegt. Soweit ich sehe, begnügt er sich mit dem Hinweis auf die „furchtbaren Folgen" der Lehre von der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche (S. 27). Daß die Politik des „Dritten Reiches" nicht „sachgemäß" war, ist von Nichtchristen mit gesundem politischen Urteil ebenso gesehen worden wie von Christen, ja von diesen trotz aller Kenntnis der Gebote Gottes oft erst zu spät. Ich sehe auch nicht, daß die praktischen Vorschläge, die H. für das Verhalten des christlichen Lehrers macht, in irgendeiner Weise über das hinausgehen, was jeder vernünftige Lehrer ebenso einsehen und tun kann.

Unter dem Titel „Theologie und Pädagogik" legt Fr. Delekat zwei Vorträge vor, die sich mit dem Verhältnis von Glaube und Erziehung befassen, wobei der 2. Vortrag besonders die „Nachfolge Christi" als Selbsterziehung des Christen im Auge hat. Der 1. Vortrag hingegen versucht, Mißverständnisse zwischen den Pädagogen und Theologen auszuräumen, indem gezeigt wird, daß die Sätze der evangelischen Theologie, die dem Pädagogen Ärgernis erregen (Der Mensch ist böse; es gibt keinen freien Willen; gerecht aus

Glauben allein) auf einer andern Sinn- bzw. Sachebene liegen als die entsprechenden humanistischen Gegenthesen und sich also nicht im Widerspruch zu ihnen befinden. Leider geht D. der Frage nicht nach, warum die katholische Lehre genau an diesen drei Punkten soviel pädagogischer ist als die evangelische. Gegen das, was D. im einzelnen sagt, wie gegen seine grundsätzliche Fassung der Begriffe hätte ich so viel Widerspruch anzumelden, daß das in diesem Rahmen zu weit führen würde. Doch ist vieles von dem, was D. seelsorgerlich zu konkreten Fragen sagt, sehr gut und hilfreich.

Mit der Frage der Begründung der Pädagogik setzt sich G. Otto in seiner Schrift über „Verkündigung und Erziehung" auseinander. Im I. Teil untersucht er die biblisch-theologische Begründung der Pädagogik bei Hammelsbeck (Evang. Lehre von der Erziehung), Frör (Biblische Lehre vom Menschen als Grundlage der Erziehung), Bohne (Grundlagen der Erziehung) und Uhsadel (Evang. Erziehungs- und Unterrichtslehre) und weist nach, daß eine theologische Begründung der Pädagogik unhaltbar ist. Weder der Schöpfungsbericht (Hammelsbeck) noch der noachitische Bund (Frör), weder das prophetische Wächteramt noch „Jesus als Erzieher" (Bohne), weder das Kinderevangelium noch das „dreifache Amt Christi" (Uhsadel) können ohne gewaltsame Über- und Uminterpretation die Pädagogik christlich-theologisch begründen. Dabei sind die genannten Werke abgesehen von der falschen und unnötigen theologischen Grundlegung durchaus verdienstvoll und sachlich richtig. Nicht ihre Pädagogik, sondern nur die Art ihrer Begründung lehnt O. ab.

Genauso geht es mir nun auch mit O.: das kritische Ergebnis seiner Untersuchung erkenne ich an, den Weg dazu nicht immer. Nur zwei Beispiele: Wie darf man Bohne vorhalten, daß er bei Mt. 6, 33 „Gerechtigkeit" nicht im Sinn von Paulus versteht! (S. 26). Oder wie kann man den Begriff „Jesus, der Erzieher" ablehnen mit der Begründung: „Die Kategorie der Erziehung ist der göttlichen Wirklichkeit (scl Jesu) und Jesus als Gottessohn nicht adäquat" (S. 21)! Es genügt doch zu sagen, daß die Urgemeinde ihn nie als Erzieher geschildert hat.

Das Ergebnis des I. Teils faßt O. in den Satz zusammen: „Unsere Kritik wendet sich gegen ein falsches noetisches Gefüge von Theologie und Pädagogik" (S. 39). Fragt sich nur, ob das von ihm im II. Teil entwickelte noetische Gefüge der Kritik standhält.

„Das Verhältnis der Theologie zur Pädagogik ist keine Sonderfrage, sondern sie ist ein konkreter Modellfall des Gegenübers: Gott – Welt und: Theologie – „weltliche" Wissenschaft oder ganz einfach: Christ – weltliches Leben" (S. 43). Dabei wird der Pädagogik zugestanden, daß die Sachgemäßheit ihrer Aussagen entscheidend ist. „Wird aus dem pädagogischen Raum vorschnell und illegitim in irgendeinen andern Raum ausgewichen, sei es auch

ein vermeintlich christlicher oder theologischer . . . , so bedeutet das die Ideologisierung der Pädagogik und damit ihren Bankerott." (S. 44)

So weit, so gut. Aber nun fährt er fort: Im Mittelpunkt der Pädagogik steht der Mensch. Von seiner „vollen Wirklichkeit" muß sie reden. Zu dieser „vollen Wirklichkeit" gehört, daß er Geschöpf Gottes ist. Erst wenn die Pädagogik das anerkennt, ist ihre Rede sachgemäß. Dieser entscheidende Satz wird nun ausgerechnet mit Zitaten aus D. Bonhoeffers „Ethik" belegt. Als ob sich aus „Widerstand und Ergebung" nicht gerade das Gegenteil hätte begründen lassen, daß wir in der heutigen Welt leben und denken müssen etsi Deus non daretur (Widerstand u. Ergebung, S. 241). Die Zitate aus der „Ethik" sind hier falsch am Platz, weil Bonhoeffer dort den Christen vor der Schizophrenie warnt, Christus und die Welt auseinanderhalten zu wollen. Wie kann O. aber dem Pädagogen, mit dem er ins Gespräch kommen will, von vornherein zumuten, daß er als Christ denken muß, indem er anerkennt, daß der Mensch Geschöpf Gottes ist? Warum sucht er nicht nach dem gemeinsamen Gesprächsboden mit dem andern?

Noch deutlicher wird diese Fehlhaltung bei den Erörterungen über Theologie als Wissenschaft. O. stellt fest, „daß die Theologie durchaus Wissenschaft sei, aber doch zugleich auch von ihrem Gegenstand her Wissenschaft sui generis" (S. 46). Warum fügt er nicht hinzu: wie jede Wissenschaft? Dann ließe sich der Satz halten. Aber dann könnte es nicht so weitergehen wie bei O.: „Nur der Pädagoge (wird) unserer Definition des ‚Sachgemäßen' zustimmen können, der den Satz vom Charakter sui generis der Theologie annehmen kann; das bedeutet allerdings – ganz zurückhaltend ausgedrückt – nicht weniger als die Anerkenntnis, daß der in Jesus Christus offenbare Gott auch mich als Pädagogen wie jeden Menschen meint." (S. 47) Schade! Hier muß der Pädagoge, der nicht zufällig Christ ist, das Buch zumachen (oder er kann weiterlesen und das Folgende lediglich zur Kenntnis nehmen). Das Gespräch mit ihm ist abgebrochen. Dabei folgen nun gerade recht beachtenswerte Hinweise zur pädagogischen Situation, werden Gedanken von Gogarten aufgegriffen, werden Personalismus und „Ontologie" als die beiden Komponenten des Pädagogischen herausgestellt.

Allerdings schiene mir eine klarere Begriffsfassung angebracht. Sollte O. statt Ontologie nicht lieber Phänomenologie sagen? Wie ist „Theologie" verstanden, wenn man sagen kann: „die Theologie verkündigt" (S. 70)? Auch „Religionspädagogik" braucht nicht so mißverstanden zu werden, wie O. es tut. Jedoch wollen diese kritischen Anmerkungen dem Verfasser dazu helfen, daß er seine Position klarer und überzeugender darstellen kann.

Die umfaßendste Untersuchung der Probleme, die um „Christentum und Schule" kreisen, nimmt Stallmann vor. Nur 16 von den 208 Seiten des Buches beschäftigen sich ausdrücklich mit dem Religionsunterricht, seiner

Stellung im ganzen der Schule und den rechtlichen Fragen zwischen Kirche und Staat, die ihn betreffen. Dennoch ist für den Religionslehrer wie für den Erzieher überhaupt von größter Bedeutung, was St. in diesem Buch ausführt.

Er geht der Frage nach, was die christliche Tradition für die Schule überhaupt bedeutet. Um sie beantworten zu können, muß er zunächst über Tradition, Traditionsverlust und das Verhältnis unserer Zeit zur Geschichte sprechen, über die Aufgabe der Geschichtlichkeit, sowie auf der andern Seite über Christentum und christlichen Glauben. Er geht von dem Traditionsverlust aus, den alle Tradition heute erlitten hat, demgegenüber alle Restaurationsversuche scheitern. Früher hatte die Schule ihre Autorität aus der Tradition – woher soll sie sie heute nehmen? Sie braucht Autorität wie jede Erziehung, wenn sie sich nicht darauf beschränken soll, Nützliches beizubringen. „Die Autorität dessen, vor dem es (scl das Kind) sich verantworten muß, läßt das Kind zur Person werden." (S. 62) Es gilt zu verstehen, „daß im Wort des andern und im Hören darauf das Selbstsein begründet ist und das Verstehen seiner selbst einen Anfang findet und auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens' eine Antwort bereitliegt" (S. 65). Gilt das für den Schüler, so doch erst recht für den Lehrer, der nur als Person seiner Verantwortung gegenüber dem Kinde gerecht wird, „denn die Existenz des Kindes erwartet ihn selbst als Person" (S. 64). Nur so kann die Schule vor dem heutigen Sog zur Anpassung, zum Konformismus und zum rein technischen Bewältigen der Aufgaben bewahrt werden. Denn wir kommen heute nicht an der ungeheuren Verantwortung vorbei, die für diese entgötterte Welt auf unsern Schultern liegt. Sie nötigt uns, nach Halt und Maßstab für unser Handeln zu suchen, damit der Willkür Einhalt geboten und wir davor bewahrt werden, dem Sog der soziologischen und psychologischen Gesetzmäßigkeit zu verfallen, die uns suggerieren will, wir sollten uns lieber anpassen. „Die religiöse Frage überfällt heute einfach den Menschen mit dem ungeheuren Maß an Verantwortung, die er für seine Welt, für die politische, wirtschaftliche, soziale Ordnung . . . hat; sie drängt sich ihm auf mit dem Verlust an Selbständigkeit und Freiheit, der ihm angesichts des umfassenden Zwanges droht, dem jeder durch die Organisation unserer modernen Wirtschaft und Gesellschaft unterworfen ist." (S. 79) Die religiöse Frage ist aber die Frage nach dem Ursprung des eigentlichen Lebens. Diese Frage finden wir in der Überlieferung gestellt und – so oder so – beantwortet. Wir meinen allerdings zunächst, daß das Entscheidende an der Überlieferung die Antwort sei, die sie gibt. Dementsprechend hätten wir diese Antwort zu beurteilen, ob wir sie ablehnen oder übernehmen wollen. Verstehende Deutung der Überlieferung geht aber hinter die Antwort auf die Frage zurück, die der Überlieferung zugrunde liegt, und erkennt darin das Verbindende. Denn der Mensch, der in dem Überlieferten zu uns spricht, war von seiner geschichtlichen Situation genauso bewegt wie wir von der

unsern. So hilft uns die Überlieferung, unsere Situation als geschichtliche zu erfassen und ihr offen zu begegnen. Offen – im Gegensatz zu weltanschaulicher Gebundenheit, die die Antworten verabsolutiert; offen – im Gegensatz zu Willkür und Ratlosigkeit, die da eintreten, wo wir nicht nach dem Zusammenhang des Lebens fragen.

Die christliche Tradition ist in besonderem Maß geeignet, die Aufgabe der Überlieferung zu erfüllen. Allerdings muß dabei der christliche Glaube vom Christentum unterschieden werden. Denn er ist die Antwort auf ein widerfahrenes Wunder (S. 131). „Daß Gott sich der Menschen angenommen hat, das geht als Wirklichkeit nicht in die Erinnerung der Menschen ein. Das kann nicht zum Gegenstand der Belehrung und des Unterrichts gemacht werden." (S. 133). Der Glaube hängt unabdingbar mit der Predigt zusammen. Anders das Christentum. Indem es „das jeweilige Verhältnis des Denkens zum Glauben widerspiegelt, wird (es) zu einem Element der geistigen Überlieferung" (S. 134). „Das Christentum hat in der Geschichte bestimmte Wirkungen ausgelöst, die nicht an den Glauben gebunden sind, sondern jeden Menschen verpflichten." (S. 143) Es fragt sich allerdings, was daraus wird, wenn die Menschen zwar die Forderung verstehen, die sich vom christlichen Glauben aus stellt, diese aber ohne die Geborgenheit im christlichen Glauben erfüllen möchten. Dann bilden sie die „ismen", mit denen sie die Welt erlösen wollen, oder verzweifeln an der Unerfüllbarkeit der Forderung. Auch der Humanismus, aus dem unser Schulwesen herkommt, ist in Gefahr, wenn er sich absolut setzt und sich nicht durch das Christentum an die Fragwürdigkeit des Menschen erinnern lassen will. Jedoch kann er diese dadurch respektieren, „daß er die eigene, die humanistische Überlieferung als *Frage* an den Menschen versteht und als solche offenzuhalten versucht" (S. 155). So ist die „Grundlage der Schule . . . gerade die durch die Spannung zwischen Humanismus und Christentum charakterisierte geistige Wirklichkeit" (S. 156). Das bedeutet etwas ganz anderes, als wenn man für die Erziehung ein Bildungsideal, ein abgeschlossenes Menschenbild fordert (so die Konfessionsschulen aller Art!) oder dessen Abwesenheit bedauert und durch die Toleranz gegen alle Bildungsideale ersetzen will (S. 116 ff.). Das Christentum ist auch deshalb in besonderer Weise geeignet, der Schule die Verbindung mit der Überlieferung und damit die Autorität wiederzuschenken, weil es seinen Ursprung in der Geschichte stets mit der Gegenwart des Wortes und des Glaubens verbindet.

Diese aus St.s Buch herausgegriffenen Gedanken, die bei weitem nicht die Fülle dessen wiedergeben, was sich an Problemstellungen und Erörterungen dort findet, genügen jedoch, um das Urteil zu rechtfertigen, daß hier die Grundlagen auch der Religionspädagogik mit ungleich größerer Weite und Freiheit gelegt sind als in all den andern besprochenen Werken. Vor allem

ist der RU als *Schulfach* begründet, denn er repräsentiert die Anwesenheit des Christentums an der Schule. Deshalb versteht er sich nicht als „Verkündigung" oder als Zubringerdienst für die Kirche, weiß aber wohl, daß er davon lebt, daß in der Kirche *gepredigt* wird (S. 200 ff.). Daß die Schule nicht aus Gnade dem Christentum Raum gewährt, sondern sich selbst damit einen guten, ja notwendigen Dienst leistet, hat St. überzeugend dargestellt.

Über einzelne Auffassungen wäre natürlich zu reden. Aber eine Frage sei doch zum Schluß angemerkt: Müßte man nicht mit Sorgfalt dem Problem nachgehen, warum es Schulsysteme gibt, die meinen, auf die Anwesenheit des Christentums verzichten zu können? Geschieht das nur deshalb, weil man der Geschichte gegenüber auswählen will? (S. 178) Oder ist die Zurückhaltung gegenüber dem Christentum darin begründet, daß man ahnt, man habe es dabei auch implizit mit dem christlichen Glauben zu tun, vor dessen radikalem Anspruch und dessen Unverfügbarkeit man sich scheut? So wie ein vernünftiger Mensch mit einer Handgranate behutsam umgeht, auch wenn er weiß, daß sie nicht scharf gemacht ist. Auf diesem Weg käme man auch in den Fragen der Kirchenzugehörigkeit und des Kirchenaustritts zu andern Aussagen als wir sie bei St. finden. Damit hängt die weitere Frage zusammen, ob es in andern religiösen Überlieferungen Elemente gibt, die die Funktion des Christentums übernehmen könnten, oder welche Wege die Schule sinnvoll gehen kann, wenn sie meint, auf das Christentum verzichten zu müssen. Denn es könnte sein, daß der gegenwärtige Machtmißbrauch der christlichen Kirchen eine Allergie gegen das Christentum hervorruft, der mit allen Mitteln der Einsicht nicht mehr beizukommen ist. Doch sind dies keine direkt kritischen, sondern weiterführende Fragen. Von der Grundlage aus, die St. gelegt hat, kann man nur auf die darauf aufbauende eigentliche Religionspädagogik gespannt sein.

Die 26 Beiträge in der Festschrift für G. Bohne können hier nicht im einzelnen alle besprochen werden. Das Thema „*Glauben und Erziehen*" ist der rote Faden, der sich durch alle Aufsätze hindurchzieht. Der Untertitel „Pädagogen und Theologen im Gespräch" erscheint hingegen irreführend, da an dem Gespräch fast nur Theologen und *Religions*pädagogen beteiligt sind. Von pädagogischer Seite liegt der Aufsatz von Gamm vor, der die Lage der heutigen Jugend verständnisvoll bespricht und Wege der Hilfe zu zeigen versucht. Ferner wären die Aufsätze von Blättner „Das Gymnasium und die Wissenschaften" sowie von Mierke über „Das Verhältnis von Familien- und Schulerziehung in der Gegenwart" hier zu erwähnen. Sonst aber sind die Theologen unter sich.

Das „Gespräch" wird teilweise als kräftige Polemik geführt, wobei Bohne verteidigt, hingegen Barth, Bultmann, Gogarten, Bonhoeffer und Stallmann scharf angegriffen werden. Als Hilfstruppe im Streit gegen die dialektische

Theologie wird auch Luther in den Kampf geführt (Kaufmann. Die inne
Einheit des theologischen und pädagogischen Denkens bei Luther.) Demg
genüber fällt auf, daß Hammelsbeck, Stallmann, Witt und Stock, die die a
gegriffene Position vertreten, ihre Sache sehr maßvoll und unpolemisch da
legen.

Daneben gibt es eine Reihe von Aufsätzen, die nichts mit dem Streit z
tun haben. Aus ihnen möchte ich den von Hertzberg über „Das Buch Gene
im Unterricht", den von Schwinger „Das Evangelium in der Begegnung m
unserer Bildungswelt" und den von Pfeiffer über „E. M. Arndt als geistlich
Dichter" hervorheben, ohne hier näher auf sie einzugehen.

Nun zu dem Streit! Er kreist im Grunde um zwei Themen: um die „Mü
digkeit der Welt" und um „Unterricht und Verkündigung".

1. D. Bonhoeffers Gedanken über die „mündige Welt" werden am schärfste
von Uhsadel angegriffen (Die erzieherische Bedeutung des biblischen Me
schenbildes) und das mit einem Taschenspielertrick: „Welt" gibt es bei u
im Abendland praktisch gar nicht, denn sie besteht aus Getauften, aus Gli
dern der Kirche. Diese aber sind mit wenigen Ausnahmen unmündig gege
über dem Evangelium. Sogar „der wirklich mündige Christ weiß, daß sei
Mündigkeit unter eschatologischen Vorzeichen steht" (S. 77). Die evang
lische Unterweisung will der Unmündigkeit abhelfen: „Unter dem Menschen
bild der Heiligen Schrift, in dem sich das Menschenbild Gottes durchsetz
wächst er (sc. der Hörer des biblischen Zeugnisses) zu einem mündigen Me
schen und Christen heran." (S. 85)

Wer wie Uhsadel die „Welt" nur „unter Gott" zu sehen vermag, der kan
allerdings Bonhoeffers Worte von der Mündigkeit der Welt nicht ernst ne
men. Denn Bonhoeffer lag gerade daran, daß die christliche Verkündigu
die Eigenständigkeit des Lebens ohne Gott beachtet, es nicht ständig mad
macht und daß sie so Christus „mitten im Leben" verkündigt. Die Positio
„Gott oder das Nichts" in der Konsequenz von Uhsadels Ansatz vertri
leider auch Harbsmeier in seinem Aufsatz „von der Autorität". Wer nic
an Gott glaubt, wer sich selbst Autorität sein will, „*kann* keine Autorit
haben", denn er erkennt „keine ethische Forderung, *unter* der er steht" ar
nur wer Autorität über sich gelten läßt, hat sie auch den andern gegenübe
Gottlose Erziehung ist zwar möglich und nötig, aber ihre Autorität ist „Im
tation, niemals aber die echte, die wahre Autorität" (S. 143). – Wieder ei
mal ist die böse Welt entlarvt, daß ihre Autorität nur Schein ist. Oder doc
nicht, da Harbsmeier rein thetisch-dogmatisch deduziert, indem er Løgstru
ethischen Ansatz theonom ausweitet? Hoffen wir, daß wenigstens der, we
cher Harbsmeiers Gedanken zustimmt, in seinen Klassen dann diese echt
Autorität hat. Ich selber bin der ketzerischen Meinung, daß Autorität zwa
einerseits etwas Unableitbares ist, andererseits aber mit der Selbsterziehun

des Lehrers, seiner Echtheit, zusammenhängt. In einem Buch, das vorwiegend von Pädagogen gelesen wird, hätte ich lieber etwas über diese Selbsterziehung gehört, d. h. über die psychologischen Bedingungen der Autorität.

Doch zurück zu der Hauptfrage. Auch Redeker (Weltliche und autonome Erziehung in christlicher Sicht) geht von dem Satz aus: „Das Verhalten des Menschen in der Welt steht entweder *unter* Gott oder es steht *gegen* Gott. Leugnet man das, so verläßt man den Boden der christlichen Ethik, ja der Ethik überhaupt." (S. 93) Eine Ethik, die nicht das Gesetz Gottes als Norm anerkennt, ist steril. „Genausowenig, wie es auf dem Gebiet der Ethik eine wertfreie sterile Sachlichkeit geben kann und darf, ist es möglich, abgesehen von Glaubensvoraussetzungen, eine pädagogische Gesamtschau des Menschen, seiner Welt und eine entsprechende Lebensentscheidung zu vollziehen." (S. 95) Deshalb genügt es keineswegs, daß der Erzieher Christ ist und noch weniger kann es eine eigenständige Pädagogik geben. Erst wenn und soweit die Menschheit wieder unter Gott steht, wird sich die Ordnung der Lebensbereiche finden lassen, auch die der Erziehung. Auf diesen Satz laufen die Gedanken von Uhsadel, Harbsmeier und Redeker hinaus. Auch Frör würde ihnen zustimmen, denn er hält eine „wahrhaft theologische Lehre von der Erziehung" für nötig. (so Frör S. 105 in „Die theologische Lehre von Gesetz und Evangelium und ihre Bedeutung für die Pädagogik"). Sollten wir uns nicht von dieser unvornehmen „Vogel, friß oder stirb!" Haltung freimachen und nicht jeden Versuch vernünftiger und verantwortlicher Menschen, mit den Kräften ihres Geistes und Herzens die rechte Ordnung in dieser Welt und auch in der Erziehung zu gestalten, gleich als eine Selbstvergötterung der Welt bzw. des Menschen verdächtigen? Sollten wir uns nicht unbefangen darüber freuen und dabei mitmachen? Wenn wir hier oder dort „nein" sagen müssen, wird unser Wort Beachtung finden, weil es aus der Solidarität gemeinsamer Bemühung kommt.

Eng hängt damit die 2. Frage zusammen. Denn wenn man die Welt *unter* Gott, bzw. Christus bringen will, muß man so viel wie nur möglich „verkündigen" und darf sich im RU nicht auf solch ein vernünftig – weltliches Geschäft wie verstehende Interpretation beschränken. Deshalb der Zorn auf K. Barth, der an jener berühmten Stelle in I, 1 der Kirchlichen Dogmatik den kirchlichen Jugendunterricht wie die Theologie als „Wissenschaft, Unterricht und Forschung" kennzeichnete und Bohnes wie Heckels „Verkündigungs"-anspruch ablehnte.

Warum sich die Vertreter und Erben der dialektischen Theologie so eindeutig dagegen wehren, daß dem RU „Verkündigung" als Aufgabe gestellt wird, zeigt Stallmann in seinem Aufsatz über „Das Problem der Religionspädagogik": „Ein Unterricht, der auf unmittelbare religiöse Wirkung aus ist, verrät, daß er weder weiß, was Unterricht, noch was Religion ist." Denn es

„muß die Unzugänglichkeit der religiösen Wirklichkeit ausdrücklich als die Unverfügbarkeit Gottes verständlich gemacht werden, um die vertraulich sich gebärdende Zudringlichkeit der scheinreligiösen Einbildung abzuwehren. Darin gerade besteht die religiöse Bedeutung eines recht verstandenen christlichen Religionsunterrichts." (S. 215) Und Stock schließt seinen Aufsatz über den „kerygmatischen Charakter der Evangelientexte als Unterrichtsproblem" mit den Sätzen: „Der biblische Unterricht, schließlich als Schriftauslegung verstanden, fügt sich mit seinem Ziel eines existentiellen Verstehens in die große schulische Aufgabe der Interpretation von Überlieferung ein. Der Schüler soll Bibel und Christentum vorbereitend kennen- und verstehen lernen; das ist schon eine große Hilfe. Wie weit es dabei zu einer Verkündigung kommt, die Glauben stiftet, entzieht sich einer unterrichtlichen Planung und Feststellung." (S. 160) Im Gesamttenor steht auch der sehr beachtliche Aufsatz von Witt über den „Evangelischen Religionsunterricht im Bildungsgefüge der ‚Öffentlichen Schule' " auf dieser Linie.

Die eigentümliche Zwischenstellung des Christentums an der Schule, die aus Respekt vor der „Verkündigung" nicht den Anspruch erhebt, sie zu betreiben, und aus Respekt vor dem „christlichen Glauben" nicht beansprucht, ihn zu schaffen (sei es mit oder ohne Heiligen Geist), sondern der Schule in ihrem wissenschaftlichen Charakter gerecht werden will, sei es im Religionsunterricht, sei es in den andern Fächern, soweit sie auf christliche Überlieferung stoßen, hat Stallmann in „Christentum und Schule" herausgearbeitet (so S. 25 ff.). Diesem Buch gelten die heftigen Angriffe Kittels in seinem Aufsatz über „Religion und Evangelium in der Schule". Welches sind die Hauptvorwürfe, die er gegen Stallmann erhebt?

1. Stallmann legt nicht den Stand der wissenschaftlichen Diskussion dar, betreibt keine Polemik und gibt die Herkunft seiner Gedanken nicht an. Deshalb sei es so schwer, ihn nicht falsch zu verstehen.

2. Stallmann orientiert die Schule zu sehr an der Überlieferung und ist im ganzen zu konservativ.

3. Stallmann will im RU ein Christentum ohne Christus; das aber wird zur „Religion" und also zum Widerpart des Evangeliums. Deshalb darf es „Evangelische Unterweisung nicht ohne Christus" geben. Würde, wie bei Stallmann, Christus aus der Schule ausgeschaltet und nur der Verkündigung der Kirche zugewiesen, so geriete der Lehrer in neue Abhängigkeit von der Kirche, der Laie vom Geistlichen, der allein das Recht der Verkündigung hat. Umgekehrt soll „das Lehramt, frei von kirchlicher Bevormundung, Mitträger des wichtigsten kirchlichen Amtes, des Amtes der Predigt des Evangeliums" sein (S. 175).

4. Stallmann will den RU ohne Christus, weil er es jedem Lehrer zur Amtspflicht machen will, Religionsunterricht zu geben. Denn er hat Angst, wir

hätten sonst bald nicht mehr genügend Religionslehrer. Kittel dagegen meint, daß dem jungen Menschen, dem gesagt wurde, daß Christus das Ende aller Religion sei und dessen unbegründete Hemmungen ausgeräumt seien, sehr wohl zugemutet werden könne, RU „nicht ohne Christus" zu geben.

Was ist zu dieser Polemik Kittels gegen Stallmann zu sagen?

Zu 1. Dieser Einwand erledigt sich in sich selbst.

Zu 2. Darüber wird Stallmann mit sich reden lassen müssen.

Zu 3. Stallmann hat das Christentum nicht von Christus, wohl aber vom „christlichen Glauben" getrennt. Daß Christus das Ende aller Religion ist, kann sehr wohl zu den Sätzen einer verstehenden Interpretation gehören.

Zu 4. Stallmann geht es um die Stellung des Lehrers aller Fächer, wo er der christlichen Überlieferung begegnet. Ihm möchte er zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung verhelfen. Religionsunterricht aber soll nur von denen gegeben werden, die es freiwillig tun (so ausdrücklich in Chr. u. Schule, S. 184).

Deshalb ist alles, was Kittel hier sagt, eine böswillige Unterstellung. Und was er zur Abhängigkeit des Lehrers von der Kirche bei Stallmann sagt, ist die Drohung mit dem Schwarzen Mann, sonst gar nichts.

Soll man die kräftige Polemik in einer Festschrift bedauern? Ja, soweit sie unsachlich ist; nein, soweit sie die Fronten klarstellt und das Gespräch vorwärtsbringt. Auf den schönen Oberprimanervortrag von Hammelsbeck (Christliches Abendland?) kann hier leider nur noch hingewiesen werden. Im ganzen gibt die Festschrift einen sehr guten Überblick über den Stand der gegenwärtigen religionspädagogischen Situation mit ihren Stärken und Schwächen, ihren Unklarheiten und Ansätzen zu neuen Wegen. Darüber wird sich der mit ihr Geehrte, der zu den Hauptanregern dieser ganzen Bewegung gehört, von Herzen freuen können.

Ohne solche Polemik und in knappster Fassung tritt den daran Interessierten die Lage des Religionsunterrichts und der Religionspädagogik in dem „*Pädagogischen Lexikon*" vor Augen, das im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages von H. H. Groothoff und M. Stallmann herausgegeben wurde. Hier hat der Leser die Möglichkeit, sich aus der Fülle der einschlägigen Beiträge ein umfassendes Bild von allen Problemen in dem Dreieck Evangelium – Schule – Kirche zu erarbeiten. Daneben bietet es eine Fülle von wissenswertem Stoff aus den Gebieten der Psychologie und Soziologie. Der historischen Orientierung dient im Anhang eine zusammenfassende „Geschichte der Pädagogik" (94 Spalten), die bei der Neuzeit auch auf die führenden Pädagogen und für die Erziehung wichtigen Philosophen ausführlich eingeht. Dementsprechend konnte auf „historische" Stichworte im Lexikon selbst verzichtet werden. Dazu kommt eine nach Ländern gegliederte Übersicht über das Bildungswesen (72 Spalten), vornehmlich den Schulaufbau, die besondere Beachtung verdient. Denn hier ist neuestes Material zusammenge-

tragen, das man kaum noch einmal so umfassend und konzentriert beisammen findet. Behandelt werden folgende Länder: Deutschland (BRD kurz, DDR ausführlich), England, Frankreich, Israel, Jugoslawien, Niederlande, Österreich, Polen, Schweden, Schweiz, Sowjetunion, Tschechoslowakei, Türkei, USA, China, Indien, Japan, Entwicklungsländer.

Der Orientierung im Lexikon dient ein Register, mit dessen Hilfe man viele Themen quer durch verschiedene Artikel hindurch verfolgen kann, ob sie nun ein eigenes Stichwort haben oder nicht; ferner ein Verzeichnis der Mitarbeiter, bei dem es ganz reizvoll ist festzustellen, wer alles nicht mitgearbeitet hat.

Was die einzelnen Wörterbuchartikel betrifft, so spürt man verständlicherweise die Unterschiedlichkeit der Verfasser, doch tritt sie zurück gegenüber der starken Gemeinsamkeit, die besonders in der strengen Konzentration auf das Wesentliche und in dem Bemühen besteht, die gegenwärtige Forschungslage bzw. Diskussion darzulegen. Wer sich rasch über einen Sachverhalt orientieren will, wird in manchen Fällen enttäuscht, da er sich statt vor eine Erklärung vor ungelöste Probleme gestellt sieht. Ist es ihm ernst mit seiner Frage, so wird er die angegebene Literatur zur Weiterarbeit benutzen. In anderen Fällen aber wirkt gerade die weite Übersicht auf knappem Raum erhellend und im besten Sinn belehrend. Da die einzelnen Beiträge von Fachleuten des betreffenden Gebietes geschrieben sind, ist ihre Sprache manchmal dem Nichtfachmann unverständlich; doch besser dies, als eine Allgemeinverständlichkeit, die der Sache nicht gerecht wird.

Einzelne Artikel hervorzuheben, kann nicht der Sinn dieser Besprechung sein, so wenig wie die Kritik an Einzelheiten bzw. Literaturangaben. Für den Religionslehrer sei bemerkt, daß die ihn besonders angehenden Beiträge: Erziehung in der Bibel, Erziehung und Religion, Religionspädagogik, Theologie und Pädagogik – von M. Stallmann geschrieben sind. Da wir auf seine Position oben ausführlich eingegangen sind, braucht sie hier nicht noch einmal dargelegt zu werden.

Doch sei zum Gesamten noch ein Problem angeschnitten: Auftraggeber ist der Deutsche Evangelische Kirchentag, der sich wohl noch immer als eine gesamtdeutsche Institution versteht. Demgemäß sollte das Lexikon so angelegt sein, daß es in beiden Teilen Deutschlands benutzt werden kann. Dem ist einerseits terminologisch Rechnung getragen, indem z. B. fast durchgehend die Bezeichnungen BRD und DDR gebraucht werden (Sp. 446 findet sich der vage Ausdruck „Mitteldeutschland“,), andererseits sachlich, indem auch die Verhältnisse und Probleme in der DDR sowie den andern sozialistischen Ländern zur Sprache kommen. Doch sind die Gewichte hierbei sehr ungleich verteilt. Viele Artikel gehen ausschließlich auf die BRD ein oder begnügen sich mit einer ganz knappen Bermerkung hinsichtlich der DDR. So hätte z. B. in dem Beitrag über „Schulaufbau“ eine kurze Charakterisierung des

Schulaufbaus in der DDR bei Sp. 805 die Übersicht über das deutsche Schulwesen erheblich gefördert. Der Leser kann sich zwar aus Sp. 1163 (Bildungswesen der Länder) das Nötige ergänzen, aber es entsteht doch eine auffallende Ungleichheit der Behandlung, für die die Entschuldigung der Herausgeber in Sp. 1160 unzureichend ist. In dieselbe Richtung weist, daß der bedeutende Pädagoge der Sowjetunion, A. S. Makarenko, in der Geschichte der Pädagogik überhaupt nicht erwähnt wird, in dem Beitrag über Rußland nur kurz und unzureichend, während sich seine Bedeutung aus dem Beitrag: „Erziehung, Schwierigkeiten und Fehler" indirekt ergibt. Einen Hinweis auf die Gesamtausgabe seiner Werke, die in der DDR erschienen ist, finde ich nirgends. Gelegentliche negative Werturteile über Einrichtungen der sozialistischen Länder werden die Ursache dafür sein, daß das Lexikon in der DDR keine große Verbreitung finden wird. Dabei könnte es so gut eine Brücke sein, weil im allgemeinen der sachliche Ton gewahrt wird.

Wir reden in der Pädagogik so viel von Verantwortung. Hier scheint mir an einem schwerwiegenden Punkt die Verantwortung nicht klar genug wahrgenommen zu sein.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stellen an, an denen das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Aalders, G.Ch., A short Introduction to the Pentateuch *189*. 230

Abel, F.-M., Les stratagèmes dans le livre de Josué *118*

— L'Anathème de Jéricho et la Maison de Rahab *118*

— L'apparition du chef de l'armée de Yahveh à Josué *118*

— Le livre de Josué *2*. 18. 24

Ackroyd, P. R., The Composition of the Song of Deborah *129*

Adinolfi, M., Originalità dell'apologo di Jotham *129*

Adler, H.G., Theresienstadt 1941–1945 *240*. 244

— Verheimlichte Wahrheit *240*. 244

Adler-Rudel, S., Ostjuden in Deutschland 1880–1940 *240*. 245

Adorno, Th. W., Vorwort zu: P. Massings Vorgeschichte des polit. Antisemitismus, s. Massing, P.

Aharoni, Y., The Province-list of Judah *118*. 126. 127. 128

Aland, K., Eine abschließende Bemerkung zur Frage „Petrus in Rom" *33*. 38A1

— Kirchengeschichtliche Entwürfe *33*. 38A1

Albright, W.F., A Biblical Fragment from the Maccabaean Age: the Nash Papyrus *189*. 198

— From the Stone Age to Christianity *189*. 229. 237. 238

— Von der Steinzeit zum Christentum *189*. 229. 237. 238. 238A2. 284A1

— On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash Papyrus *189*. 198

— The Psalm of Habakkuk *132*

— Archaeology and the Religion of Israel; deutsche Ausgabe: Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen *129*. 284A1

— New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible *20*

— The List of Levitic Cities *118*. 128. 129

Alfrink, B.J., De litteraire compositive van Jos 3 en 4 *118*. 123

— Het „stil staan" van zon en maan in Jos. X, 12–15 *118*. 124

— Die Achan-Erzählung *118*. 123

— Josue uit de grondtekst vertaald en uitgelegd *2*. 12. 13. 24. 122

Allegro, J.M., The Dead Sea Scrolls *20*. 24

— Further Messianic References in Qumran Literature *20*. 23. 27

— s. Baillet, M. (Édition des fragments manuscrits de Qumrân)

Alonso-Schökel, L., Heros Gedeon *129*. 135

— Nota Bibliográfica sobre el libro de Josué *118*

Alt, A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts *135*. *189*. 201. 201A3. 207. 208. 209. 211. 215. 221. 224. 227. 234A2

— Zu den samaritanischen Dekaloginschriften *189*. 198

— Das Verbot des Diebstahls im Dekalog *189.* 202A2. 298. 299. 302. 303
— Das Gottesurteil auf dem Karmel *142.* 145
— Die Weisheit Salomos *142.* 146
— Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina *118.* 121
— Josua *118.* 120. 121
— Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua *118.* 124. 125. 126. 127
— Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19 *125.* 125
— Judas Gaue unter Josia *118.* 124. 125
— Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testaments *118.* 129
— Festungen und Levitenorte im Lande Juda *118*
— Utopien *118f.* 123
Altendorf, H.D., Die römischen Apostelgräber *33.* 52f.A1
Anderson, G.W., Critical Introduction to the Old Testament *97. 189.* 218A2. 222. 233
Angermeyer, H., Die evangelische Unterweisung an höheren Schulen *339.* 340. 355–357
Anz, W., Die religiöse Unterscheidung 74A6
— Kierkegaard und der deutsche Idealismus 74f.A6
Auerbach, E., Moses *189.* 198. 201. 203. 218A2. 223. 232. 234A2. 235. 238A1. 287. 289A2. 303
— Die große Überarbeitung der biblischen Bücher *97*
Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt, Festgabe für Emil Brunner *84.* 84. 85
Auvray, P., Josué *119.* 122
Avi-Yonah, M., Mount Carmel and the God of Baalbek *145*

Bach, R., Deuteronomistisches Geschichtswerk, in: RGG³ *97.* 117
— Königsbücher, in: RGG³ *97.* 117
Baeck, L., Dieses Volk – Jüdische Existenz *240.* 247f.
— Dieses Volk – Jüdische Existenz. Ein zweiter Teil *240.* 248–250
— Aus drei Jahrtausenden *240.* 250
— Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig *240.* 250
Baillet, M. – Milik, J.T. – Cross Jr., F.M. etc., Le travail d'édition des fragments manuscrits des Qumrân *20.* 22. 24. 26. 27. 30
Baldi, D., La terra promessa nel programma di Giosuè 13, 2–5 *119*
— Giosuè (La Sacra Biblia) *2.* 18. 19. 24. 114. 122. 124
Balleine, G.R., Simon whom He surnamed Peter *33*
Balthasar, H.U. von, Einsame Zwiesprache *240.* 251. 252
Baltzer, K., Das Bundesformular *189.* 213A1
Bardtke, H., Die Handschriftenfunde am Toten Meer *198A2.* 198A2
Bardy, G., La question des langues dans l'église ancienne *49A1*
Baron, P., And the Hebrew Christian Testimony to Israel *240.* 266. 267
Barth, K., Exegese von 1. Könige 13 *142*
— Die kirchliche Dogmatik II/2 u. III/4 *189.* 296
Barth, M., Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser 263. 264
Barthélemy, D. and Milik, J.T., Qumran Cave I *20.* 22. 24. 26. *198A2*
Bartsch, H.W., Das Thomasevangelium und die synoptischen Evangelien *147*
Bauer, J.B., De agraphis genuinis evangelii secundum Thomam coptici *147*
— Das Jesuswort „Wer mir nahe ist" *147*
— Echte Jesusworte? In: Evangelien aus dem Nilsand *147.* 150. 153. 164. 314. 326. 327. 328
— Das Thomas-Evangelium in der neuesten Forschung *147/148*
— Arbeitsaufgaben am koptischen Thomasevangelium *148*
Bauer, W., Das Johannesevangelium *163.* 163
— Rechtgläubigkeit und Ketzerei *169.* 169
Bausinger, H., Schwank und Witz *66A5.* 66

Bea, A., Rezensionen über M. Noth, Josuakommentar und Überlieferungsgeschichtliche Studien *114*. 114. 122
Beer, G., Exodus (Handbuch z. AT) *189*. 199. 203. 203A2. 219. 220. 220A1. 221. 227. 234A2. 236. 286. 289A2. 295. 296. 302
Begrich, J., Studien zu Deuterojesaja *300A2*
— Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher *143*
Beilner, W., Die Totenbeschwörungen im 1. Buch Samuel *136*
Beling, W. A., The Hebrew Variants in the First Book of Samuel compared with the Old Greek Recensions *20*
Belvederi, G., Le cripte di Lucina *60A3*
— L'origine della Basilica Ostiense *60A3*
Ben-Chorin, Sch., Die Antwort des Jona *240*. 253. 254
— Juden und Christen *240*. 253. 254
Benoit, P. u.a., Editing the Manuscript Fragments from Qumran *20*
Bentzen, A., Messias, Moses redivivus, Menschensohn *140*
— The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel *136*. 140
— Introduction to the Old Testament, 2 Bde. *97*. 100. 101. 110. 115. 116. *189*. 208. 220. 221. 229. 283
Bernardi, J., Le mot *ΤΡΟΠΑΙΟΝ* appliqué aux martyrs *33*. 42. 43
Bernhardt, K.-H., Gott und Bild *189*. 210A1. 221. 230. 281A1. 281. 282. 284A4. 285A1u.2. 285. 287. 288. 289A2
Berry, G. R., The Hebrew Word יחד *189*. 294A1
Beyerlin, W., Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen *189*. 197A1. 213A1. 214A1. 218A2 u. 3. 221. 221A1. 222. 223. 229/230
Bible de Jérusalem, La Sainte Bible traduite en français sou la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem *2*. 17. 18
Bible du Centenaire, L'Ancien Testament, Tome II. Les Prophètes *2*. 16. 17
Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XI cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita (4. Libri Josue Judicum Ruth; 5. Liber Samuelis; 6. Liber Malachim, Typis polyglottis Vaticanis) *20*
Bič, M., Saul sucht die Eselinnen *136*. 139
— La folie de David (I Samuel 21) *136*
Billen, A. V., The Hexaplaric Element in the LXX Version of Judges *20*. 25
— The Old Latin Version of Judges *20*
Blanke, F., Luthers Humor *81A1*
— Rettung eines Ketzers *61A1*
Blümlein, C., Bilder aus dem Röm.-Griech. Kulturleben *42A2*
Boehringer, E. (Hrsg.), s. Gerkan, A. von
Boer, P. A. H. de, Texte et traduction des paroles à attribuer à David en 2 Samuel XXIII 1–7 *136*. 141
— Research into the Text of Samuel I–XVI *20*. 28. 29. 30
— 1 Samuel XVII. Notes on the Text and the Ancient Versions *20*, 29
— Research into the Text of 1 Samuel XVIII–XXXI *20*. 29. 30
Böhm, F., Der Antisemitismus und die Deutschen, s. Ganther, H. (Hrsg.)
Bohne, G., Festgabe für G. B., s. Glauben und Erziehen
Born, A. van den, Samuël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd *2*. 12. 13. 14. 29. 114
— Koningen uit de grondtekst vertaald en uitgelegd *2*. 12. 13. 14. 145
Bornkamm, H., Luther und das AT *189*. 236A2
Botterweck, G. J. und Schubert, K. (Hrsg.) Religionsgeschichtliches und theologisches Wörterbuch zum AT *292A4*. 292. 295
Botterweck, G. J., Der Sabbat im AT *189*. 233. 290. 291. 291A3. 292. 294
Bouquet, A. C., Biblischer Alltag. Zeit des Neuen Testaments *85*. 85. 86
Bourke, K., Samuel and the Ark: a Study in Contrasts *136*. 139

Brandl, W., Im Rampenlicht. Heiteres aus der Welt des Theaters *66A4*
Braun, H.S., Vom Humor des Christen *72A2*. 72. 73
Bressan, G., Il cantico di Anna *136*
— Samuele (La Sacra Bibbia) *2*. 18. 19. 20. 28. 29. 114
Bright, J., The Book of Joshua *2*. 15. 16. 24. 123
— I and II Samuel *136*
— Early Israel in Recent History Writing *119*. 123. 127. *189*. 233
— A History of Israel *233*
Brunner, E., s. Der heilige Wille Gottes
— Festgabe für E.B., s. Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt
Bruno, A., Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung *23*.
— Das hebräische Epos *23*
— Die Bücher Josua, Richter, Ruth. Eine rhythmische Untersuchung *20*. 23. 24
— Die Bücher Samuel. Eine rhythmische Untersuchung *20*. 23. 28
— Die Bücher Könige. Eine rhythmische Untersuchung *21*. 23
Brunotte, H. (Hrsg.), s. Evangelisches Kirchenlexikon
Bruns, H., (Übersetzer) s. Das Neue Testament
Brütsch, Ch., s. Der heilige Wille Gottes
Buber, M., Moses *190*. 197A1. 221. 222A3. 231. 234A2. 236. 284f.A4. 285A2. 286. 287. 289A2. 292. 294. 303. 304. 304A1
— Das Volksbegehren *136*. 139
— Samuel und die Lade *136/137*. 139
— Die Erzählung von Sauls Königswahl *137*. 139
— Christus, Chassidismus, Gnosis *240*. 251
— Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde *240*. 251
— Königtum Gottes *129*. 130. *139*. 139
Budde, K., Das Buch der Richter *101*. 101
— Die Bücher Richter und Samuel *101*. 101
— The Sabbath and the Week *190*. 292
— Antwort auf Johannes Meinholds „Zur Sabbatfrage" *190*. 290A2
Buit, M. DU, Einleitung und Anmerkungen zu F.M.Abel Le livre de Josué *2*. 18
Bultmann, R., Das Christentum als orientalische und abendländische Religion *75A2*. 75. 76. 80
Burney, The Book of Judges *131*. 131. 132
Busch, W., Sämtliche Werke, 2 Bde. *69A2*. 69. 70. 70A1. 71. 71A1
Bussche, H. van den, Het zogenaamd zonnewonder in Jos. 10, 12–15 *119*. 124
—De dynastische profetie van Nathan (2. Sam. 7 = 1 Kron. 17) *137*
— Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique *21*. 28. 29
Buttrick, G.A., Hrsg., The Interpreter's Bible *2*. 14

Caird, G.B., The first and Second Books of Samuel *2*. 16. 29
Calkins, R., s. Snaith, N.H.
Campenhausen, H, von, Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors *78A1*. 78
— Kirchliches Amt etc. 35
— Die Heiterkeit der Christen *65A2*
Cannon, W.W., The weekly Sabbath *190*. 290
Carcopino, J., Études d'histoire chrétienne 42. 44
— Encore Tropaeum et Nomen *33*. 42
— De Pythagore aux Apôtres *33*. 48. 48A3. 56. 57
Causse, A. – Jaeger, Ch. – Lods, A., s. Bible du Centenaire
Cazelles, H., L'auteur du code de l'alliance *190*
— Études sur le code de l'alliance *190*. 215. 217. 218. 232A1. 293
— Le Deutéronome *190*. 238
— Moïse devant l'histoire *190*. 232A1
— La Torah ou Pentateuque *190*. 232A1
— Juges 13. 17. *129*. 131. 132
— David's Monarchy and the Gibeonite Claim (II. Sam XXI, 1–14) *137*. 141

— *und A. van den Born,* Dekalog *190.* 232
Cerfaux, L., Les paraboles du royaume dans l'„Évangile de Thomas" *148*
Ceuppens, F., Le miracle de Josué *119*
Chadwick, H., The Sentences of Sextus *306.* 306
— St. Peter und St. Paul in Rome 46. 52. 58. 60A2. 62
Chouraqui, A., Les Juifs d'Afrique du Nord *240.* 261
Clamer, A., (Hrsg.), s. Pirot, L.
Coates, J.R., „Thou shalt not covet" *190.* 302
Cohen, A., Hrsg., Soncino Books of the Bible *2.* 14
Colson, F.H., The Week *292.* 292
Cooper, Ch.M., Studies in the Greek Text of the Book of Judges: I. The Synonyms of the Alexandrian and Vatican Codices *21. 25*
— Theodotion's Influence on the Alexandrian Text of Judges *21*
Coppens, J., Moïse et les Origines du Pentateuque selon M. Cazelles *190*
Cornill, in: Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte 224A1
— Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments *101.* 101
Couroyer, B., L'Exode *190.* 218A2. 221. 233
Cross Jr, F.M., A new Qumran Biblical fragment related to the original Hebrew underlying the Septuagint *21.* 26. 28. 29
— The oldest manuscripts from Qumran *21.* 27
— A Report of the Biblical Fragments of Cave Four in Wâdī Qumrân *21.* 23. 26
— The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies *21.* 26. 28
— s. Baillet, M. (Édition des fragments manuscrits de Qumrân)
— – *Wright, G.E.,* The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah *119.* 126. 127. 128
— – *Freedman, D.N.,* A Royal Song of Thanksgiving II Samuel 22 = Psalm 18 *137.* 141
Cullmann, O., Besprechung von Toynbee – Ward Perkins, The Shrine of St. Peter *46A1.* 46A1
— Petrus, Jünger Apostel Märtyrer *33.* 38. 38A2. 39. 46. 47. 62
— Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition *148.* 173. 176
Curtius, E.R., Scherz und Ernst in der mittelalterlichen Dichtung *80A2.* 80

Dagut, M. (Übers.), s. Kaufmann, J.
Daube, D., Gideon's Few *129*
David, M., Die Bestimmungen über die Asylstädte in Jos. XX *119.* 129
Davies, D.M., The Old Ethiopic Version of Second Kings; a critical and comparative study of its provenience (ungedr. Diss.) *21.* 32
Delekat, F., Theologie und Pädagogik *339.* 340. 358f.
Delforge, F., Lebendige christliche Erziehung *339.* 339. 346–348
Delorme, J., Les premiers livres prophétiques *97.* 101. 114. 131. 132
Desnoyer, Histoire de peuple hébreu, I, La période de Juges *131.* 131
Dhorme, E., L'évolution religieuse d'Israël. Tome I *190*
— (Hrsg.), La Bible. L'Ancient Testament I *2.* 16
Dibelius, M., Der Hirte des Hermas *65A1*
Diem, H., Das Rätsel des Antisemitismus *240.* 260. 261
Dieu, L., Le Texte Copte Sahidique des Livres de Samuel *21. 30*
Díez Macho, A., Un nuevo Targum a los Profetas *21.* 24
— Importants manuscrits hébreux et araméens aux Etats-Unis *21*
Dinkler, E., Rudolf Bultmann als Lehrer und Mensch *75A2*
— Petrus, Apostel, in: RGG³ *33*
— Petrustradition, in: RGG³ *33*
Dokumente über die Behandlung der Juden durch das Dritte Reich *240.* 243
Doresse, J., Les livres secrets des gnosti-

ques d'Égypte 147. *148.* 150. 322. 324. 331
— Les livres secrets des gnostiques d'Égypte. Tom II: L'Évangile selon Thomas *148.* 150. 151. 315
Dornseiff, F., Das Buch Richter *129*
Dreyer, H., Traditionen und heilige Stätten *119*
Driver, G.R., in: VT 1, 1951, 226A1
Duhm, Israels Propheten *222A3.* 222
Dumermuth, F., Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen *103.* 283. 284
Dus, J., Die Analyse zweier Ladeerzählungen des Josuabuches *119.* 123

Eberharter, A., Der Dekalog *190.* 221. 232. 285A2
— Besitzen wir in Ex 23 und 34 zwei Rezensionen eines zweiten Dekalogs und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander? 190. 223
Edelkoort, A.H., De Profeet Samuel *137.* 138
Eerdmans, Alttestamentliche Studien III *287A1*
— The Religion of Israel *190.* 220. 233. 292A2
— in: Marti-Festschrift 292, 292A2
Egger, R., Das Goldkreuz am Grabe Petri *55A2.* 55A2
Ehrlich, E.L., Der Traum im Alten Testament *146*
— *Geschichte Israels 190.* 229
Eichrodt, W., Theologie des AT's I *190.* 284f.A4. 304
— Religionsgeschichte Israels II: Der Bundesgott *190.* 231. 232
— The Law and the Gospel *190.* 201. 202. 208. 236. 286A1. 289A2. 297. 303. 304. 305
Eissfeldt, O., Hexateuch-Synopse 104
— Die Komposition der Samuelisbücher 104
— Die Quellen des Richterbuches *101.* 104. 105. 106
— Die Geschichtswerke im Alten Testament 97
— Geschichtsschreibung im AltenTestament *97.* 102. 103. 107. 108
— Die ältesten Traditionen Israels *97*[1] 106
— Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels (2. Sam 2, 12 bis 13, 1) *137*
— Noch einmal: Ein gescheiterter Versuch der Wiedervereinigung Israels *137*
— Der Gott Karmel *142.* 145
— Die Eroberung Palästinas durch Altisrael *119.* 123
— Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen *97.* 99. 101. 103 104. 105. 106. 107f. 116. *190.* 208. 218 218. 218A3. 221. 223. 225. 225A2. 22
— Lade und Gesetzestafeln *190.* 197
Elbogen, I., Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung *211*
Elie le Prophète I 142. 146
Elizur, J. – Seidmann, J.A., ספר יהושע עם פירוש ארצישראלי *2*
Elliger, K., Ich bin der Herr – euer Gott *190.* 236
— in: ZAW 67 (Analyse von Lev. 18 225. 225A1
Eltester, W. (Hrsg.), s. Judentum, Urchristentum, Kirche
Englert, D.M.C., The Peshitto of Second Samuel *21.* 30
Engnell, I., Gamla Testamentet *97.* 114 115
Evangelisches Kirchenlexikon, hrsg. v. H. Brunotte und O. Weber, Bd. I-III *91.* 91. 92

Fascher, E., Petrus, in: Pauly-Wissow *46A1.* 47
Feinberg, Ch.L., The Cities of Refuge *119.* 129
Fejtö, F., Les Juifs et l'Antisémitisme dans les Pays Communistes *240.* 244 245
Fernandez, A., Commentarius in librum Josue *120*
Feuillet, A., s. Introduction à la Bibl
Fichtner, J., Der Begriff des „Nächsten" im AT mit einem Ausblick auf Spät

judentum und Neues Testament *190f.* 300
Fischer, B., Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher *21.* 32
Fischers, K., Vorträge über den Witz *74A2*
Fitzmyer, J. A., The Oxyrhynchus LOGOI of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas *148.* 155. 156. 157/158
Flügel, H., Über das Lachen *65A2*
Fohrer, G., Elia *142.* 145. 146
— ‚Elia' und ‚Elisa', in RGG³ *145*
— Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel *137*
— Über den Kurzvers *191.* 201
Fraine, J. de, De altari Rubenitarum *119*
— De miraculo solari Josue *119. 124*
— Rechters – Ruth uit de grondtekst vertaald en uitgelegd *2.* 8. 12. 13. 100. 131
Frank, A., s. Jerusalem = Freuet euch mit Jerusalem
Freedman, D. N., A Royal Song of Thanksgiving, s. Cross, F. M.
— – *Slotki, K. J.,* Joshua and Judges *2.* 24. 101
Frey, J.-B., La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes *191.* 288
Friedrich, J., Staatsverträge des Ḫatti-Reiches in hethitischer Sprache *213*
— Phönizisch-punische Grammatik *237/238*
Fuller, R. C., Sun Stand Thou Still *119*

Galling, K., Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter *145*
— Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia *129*
— zu pāsāl in: ZDPV 75 *281A1*
— Der Ehrenname Elisas, und die Entrückung Elias *142*
— Biblisches Reallexikon *191.* 284A1
— (Hrsg.), s. Die Religion in Geschichte und Gegenwart
Ganther, H. (Hrsg.), Die Juden in Deutschland *240.* 245–247
Garitte, G., Le premier volume de l'édition photographique des manuscrits gnostiques coptes et l'„Évangile de Thomas" *148.* 150
— Les paraboles du royaume dans l'„évangile de Thomas". I. Text et traduction *148.* 150
— Les „Logoi" d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit „Évangile de Thomas" *148.* 157. 158. 159. 160
— Bibliographie (J. Doresse... W. C. van Unnik... L'Évangile selon Thomas...) *148.* 150. 151. 152
— Les „Logoi" d'Oxyrhynque sont traduits du copte *148*
Garofalo, S. (Hrsg.), s. La Sacra Bibbia
— Il Libro dei Re *2.* 18. 20
Gärtner, B., The Theology of the Gospel of Thomas *306.* 306. 309. 310. 312. 313. 314. 315. 317. 318. 319. 320. 321. 324. 325. 229. 330. 331. 332. 333. 335. 336
Gautier, L., s. Bible du Centenaire
Gehman, H. S., A Critical and Exegatical Commentary on the Book of Kings, s. Montgomery, J. A.
— Exegetical Methods employed by the Greek Translator of I Samuel *21.* 30
Geis, R. R., s. Werkhefte katholischer Laien
Gelderen, C. van, De Boeken der Koningen opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard *2.* 11
Gelin, A., Le Testament de Josué *119*
— Josué traduit et commenté *2.* 17. 24. 114. 122
— Moïse dans l'Ancien Testament *191.* 208A2. 233
George, A., Les récits de Gilgal en Josué 5, 2–15 *119.* 123
— Fautes contre Yahwe dans les livres de Samuel *137*
Gerkan, A. von, Basso et Tusco consulibus *33.* 52. 53. 52f.A1. 53. 54. 55. 56. 57A1. 64
— Von antiker Architektur und Topographie *34.* 53. 53A1
Gerleman, G., The Song of Deborah in the Light of Stylistics *129.* 133
Gillen, O., Einleitung zu Nowottnick, G., Humor im Gottesreich, s. Nowottnick, G.

Gipsen, W.H., De Boeken der Koningen opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard *3.* 11
Giversen, S., Sandhedens Evangelium *148.* 151
— Thomasevangelist *148.* 151. 156. 160. 161. 162. 163. 308. 309. 310. 320. 321. 324. 331. 335
Glauben und Erziehen, Festgabe für G. Bohne *339.* 363–367
Goddard, B.L., The Critic and Deborah's Song *129*
Goldman, S., Samuel *3*
Gollwitzer, H., Israel und wir *241.* 265
Goodwin, C., The Meaning of Judges *5*, 8b–13 *129*
Goshen-Gottstein, M.H., Selections from the Aramaic Version of the Old Testament *24*
Goslinga, C.J., Het Boek der Richteren opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, 2. Bde. *3.* 8. 11. 12. 100
— De Boeken Samuel opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, 2 Bde. *3.* 11
— Davids Klaaglied over Saul en Jonathan *137*
Gottstein, M.H., Neue Syrohexaplafragmente *21.* 24
— Du sollst nicht stehlen *191.* 299
Gottwald, N.K., A Light to the Nations. An Introduction to the Old Testament *97*
Grant, R.M., Notes on the Gospel of Thomas *148.* 153. 169. 170
— Two Gnostic Gospels 148
— The Decalogue in early Christianity *191. 211A3*
— *with Freedman, D.N.*, The secret sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas *148.* 153. 154. 170. 171. 172. 173. 175. 307. 308. 311. 312. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 328. 329. 330. 331. 332
— *und Freedman, D.N.*, Geheime Worte Jesu *148.* 153. 154. 170. 171. 172. 173. 307. 308. 312. 317. 319. 320. 321. 322. 324. 325. 326. 331. 332. 333. 335
Gray, The Legacy of Canaan *235*
Grégoire, H., Les Persécutions dans l'empire Romain *34*
— Le problème de la tombe de S. Pierre *34.* 62
Gressmann, H., Mose 227. *303.* 303
— SAT I/2, 1922 *105.* 106. 120
Grether, O., Name und Wort Gottes im AT *196A1.* 196. 197
— Die Bezeichnung „Richter" für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit *129. 136*
— Das Deboralied *129.* 132. 133. 134
Grobel, K., The Gospel of Truth *148*
Grönbech, W., Zeitwende I: Jesus der Menschensohn *77A1.* 77
Groot, J. de, Kommentar zu Josua und Samuel 11
Groothoff, H.H. (Hrsg.), s. Pädagogisches Lexikon
Gruenthaner, M.J., Two Sun Miracles of the Old Testament *119*
Grzybek, St., Rekonstrukcija tekstu pieśni Debory *129*
Guarducci, M., I graffiti sotto la confessione di San Pietro in Vaticano *34.* 48. 49. 50. 51
— La tomba di Pietro *34.* 48. 50. 50A3. 64
— Un'iscrizione greca della necropoli Vaticana *34.* 50A1
Guilding, A., Notes on the Hebrew Law Codes *191*
Guillaume, A., Prophecy and Divination *191.* 232
— *H.-Ch. Puech G.Quispel, W.Till und Yassa'abd al Masih*, Evangelium nach Thomas, koptischer Text hrsg. und übersetzt *148.* 151. 152
— Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi *148.* 157. 176
— Les Logia d'Oxyrhynques, sont-ils traduits du copte? *148*
— „Nesteuein ton kosmon" *148*
Gunkel, H., Elias, Jahwe und Baal *145*
Gurewicz, S.B., The Bearing of Jgd. 1–2, 5 on the Authorship of the Book of Judges *129*
Gurion, D.B., The Birth and Destiny of Israel *241.* 254

Gutbrod, K., Das Buch vom Lande Gottes. Josua und Richter *3.* 8. 9. 10. 24. 98
— Das Buch vom König. Das erste Buch Samuel *3.* 9. 10. 98
— Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuel *3.* 9. 10. 98

Haag, H., La Campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701 *142.* 146
Haecker, Th., Über Humor und Satire *71A2.* 71
Haenchen, E., Petrus-Probleme *34*
— Die Botschaft des Thomasevangeliums *148.* 319. 326
Hahn, F., Evangelische Unterweisung zwischen Theologie und Politik *339.* 340. 358
Hamman, A., s. Patrologiae Cursus Completus
Hammerstein, F. Freiherr von, Das Messiasproblem bei Martin Buber *241.* 252. 253
Hartmann, N., Ästhetik *74A4.* 74
Hartum, E.S., ספר יהושע שופטים *3*
Hauret, Ch., Aux origines du sacerdoce Danite. A propos de Jud., 18, 30–31 *129*
Hebrew Union College Annual, 31. Bd. *180.* 180
Heinemann, G., Untersuchungen zum apodiktischen Recht *191.* 212A1. 213. 214
Heinisch, P., Das Buch Exodus *191.* 201. 232A1. 234A2. 285A1. 302
Heintze, G., Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium *191.* 236
Heinz-Mohr, G., Sermon, ob der Christ etwas zu lachen habe *73A1.* 73
— Über die Heiterkeit der Christen *65A2*
Hellersberg-Wendriner, A., Mystik der Gottesferne *92.* 92. 93. 94
Hempel, J., Gottesgedanke und Rechtsgestaltung in Altisrael *191.* 305A2
— Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben *191.* 201. 216. 217. 221. 227. 228. 281. 281A2. 289A2. 303
— Das Ethos des AT *281.* 281. 281A1
— Der Symbolismus von Reich, Haus und Stadt in der biblischen Sprache *191.* 228. 303
— Die Schichten des Deuteronomiums *198A4*
— Ein textgeschichtlich bedeutsamer Fund *21.* 27
Hentschke, R., Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus *191.* 210A1. 294
Herrmann, J., in: Sellin-Festschrift (Zur Bedeutung von ḫāmad) 301. 301A2 u. 3. 302. 302A1
Herrmann, S., Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel *137.* 140. 141. 146
Hertzberg, H.W., Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments *11.* 11
— Die Bücher Josua, Richter, Ruth übersetzt und erklärt *3.* 8. 10. 11. 24. 101. 117. 122. 136
— Die Samuelbücher übersetzt und erklärt *3.* 10. 11. 29. 117
— Die Kleinen Richter *129.* 136. *191*
— Debora und Deboralied, in RGG³ *129*
Heuss, Th. (Hrsg.), Die großen Deutschen *70A2.* 70
Hochhuth, R. (Hrsg.), s. Busch, W.
Höfer, J. (Hrsg.), s. Lexikon für Theologie und Kirche
Höffding, H., Humor als Lebensgefühl *74A6*
Hofius, O., Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1, 654 und 655 *148.* 155. 156. 160. 161. 169
Höhne, E., Josua *119.* 121f.
Hölscher, G., Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung *97.* 104. 105. 106. 107. 221. 221A2
— Geschichtsschreibung in Israel 97. 104. 105. 106. 107. 123
— Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion *104*
Holsten, W., Besprechung von: W. Holsten, Die Antwort des Jona 253
Holtz, G., Der Mund voll Lachens *66A2*

Horkheimer, M., Vorwort zu: P. Massings Vorgeschichte des polit. Antisemitismus, s. Massing, P.
Hörmann, L. von, s. Schmidkunz, W.
Horst, F., Das Privilegrecht Jahves *218A2*. 221. 221A3. 224A1. 224
— Der Diebstahl im AT 191. 299
— Dekalog, in RGG³ *191*. 197. 198A1. 202. 221. 225. 227A2. 236. 305
— Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments *136*
Hunzinger, C.-H., s. Baillet, M. (Édition des fragments manuscrits de Qumrân)
— Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium *148/149*. 176. 177
Hylander, I., Der literarische Samuel-Saul-Komplex *106. 138*

Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert et A. Feuillet. Tome II. Nouveau Testament *184*. 184
Irwin, W.A., Samuel and the Rise of the Monarchy *137*. 139

Jacobi, G., Langeweile, Muße und Humor und ihre pastoraltheologische Bedeutung *73A2*. 73. 74. 75. 81
Jacobs, P., Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen *86*. 86. 87. 88. 89
Jacobsen, W., „Lauter Vorurteile" *241*
Jaeger, Ch., s. Bible du Centenaire
Jäger, W., Echo eines unbekannten Tragikerfragments im Clemensbrief an die Korinther *37A2*
James, F., Personalities of the Old Testament *191*. 218A2. 233
Janentzky, Chr., Über Tragik, Komik und Humor *76A1*. 76A1. 80f.A6
Janssen, E., Juda in der Exilszeit *97*. 102. 103. 117
Jasper, G., Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus *241*. 254. 255
Jean Paul, Vorschule der Ästhetik 74. 74A5
Jenni, E., Vom Zeugnis des Richterbuches *129f.*
— Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im AT *191*. 199. 210A1. 211A1. 229. 293. 294. 295
Jepsen, A., Nabi *145*
— Rezension über Überlieferungsgeschichtliche Studien von M. Noth *177*
— Die Quellen des Königsbuches 14. *117. 142*. 142. 143. 144
— Die Reform des Josia *142*. 146
— Untersuchungen zum Bundesbuch *191*. 222. 232
— Du sollst nicht töten! Was ist das? *191*. 298
Jeremias, J., Heiligengräber in Jesu Umwelt *62*. 62. 63
— Festschrift für J.J., s. Judentum, Urchristentum, Kirche
Jerusalem, Freuet euch mit Jerusalem. Dr. A. Frank zum 100. Geburtstag *241*. 266
Jirku, A., Das weltliche Recht im AT 217. *217A2*
Johnson, A.R., Sacral Kingship in Ancient Israel *141*. 141
Jongkees, J.H., The Tomb of St. Peter *34*. 39A1
Israel-Gebete zum Gebrauch bei den Stuttgarter Gottesdiensten für Judenchristen und Freunde Israels *241*. 262
Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. v. W. Eltester *184*. 184–186
Jünger, F.G., Über das Komische *66A2*
Junker, H., Der Graben um den Altar des Elias *142*
— Fünftes Buch Moses oder Deuteronomium *191*. 200

Kahle, P., Die hebräischen Handschriften aus der Höhle 211. *211A3*
— Die Septuaginta *25*. 25
Kaiser, O., Der königliche Knecht 236. *236A3. 303*. 303
Kalckreuth, Chr. Gräfin von, s. Rauch, K. – Schröder, Chr. M., Hirten u. Lämmer

Kallai-Kleinmann, Z., The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan *119.* 126. 127. 128
Kapelrud, S.A., King and Fertility *137.* 141
— König David und die Söhne des Saul *137.* 141
— King David and the Sons of Saul *137.* 141
Käsemann, E., Die Anfänge christlicher Theologie *36A1.* 36A1
Kasser, R., L'Évangile selon Thomas *338A*
— Les manuscrits de Nag Hammadi *149*
Kasser, W., Die Stellung des Dekalogs im kirchlichen Unterricht *191*
Kassing, A., Das Weib, das den Mann gebar, in: Benektinische Monatsschrift XXXIV, 1959 264
Katz, P., Rezension zu: Soisalon – Soininen, J., Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches *25*
Kaufmann, Y., The Biblical Account of the Conquest of Palestine *119.* 122. 123. 126. 127. 129
— ספר יהושע *3.* 20
Kautzsch, E. (– *Bertholet, A.*), Die Heilige Schrift des AT 16. 17
Keeley, C., An Approach to the Books of Samuel *137*
Keller, C.A., Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden *119.* 123. 135
Kelly, B.H., The Septuagint Translator of 1 Sam and 2 Sam 1–11, 1 (ungedruckte Diss.) *21.* 30
Kessler, W., Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs *191.* 199. 202A1. 210A1. 229. 233. 236. 237. 238A1. 281A2. 292. 295. 296. 297. 299. 300A1. 303. 304
Ketter, P., Die Samuelbücher übersetzt und erklärt *3.* 6
— Die Königsbücher übersetzt und erklärt *3.* 6
Kirschbaum, E., Die Gräber der Apostelfürsten *34.* 48. 49. 50. 52f.A1
Kisch, G., Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters *241.* 255
Kittel, R., Geschichte des Volkes Israel *200A2.* 200. 201. 220A5. *304.* 304
Klauser, Th. (Hrsg.), s. Reallexikon für Antike und Christentum
— Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache *49A2.* 49
— Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung *34.* 62
— Die römische Petrustradition 45. 46. 52A1. 56
Klein, G., Galater 2, 6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde *34.* 37A1
— Die zwölf Apostel *37A1*
Kloppenburg, H., Ist unsere deutsche Gewissensnot schon überwunden? *241.* 262
Klostermann, A., Der Pentateuch II *223A1.* 223
Klostermann, E., Apocrypha II, Evangelien *149.* 155
Knobel, A.W., Die Bücher Exodus und Leviticus *287A1*
Knopf, R., Ausgewählte Märtyrerakten *54A1.* 3
Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT *205.* 205
Köhler, H., Wurzeln des Antisemitismus *241.* 260
Koehler, L., Der hebräische Mensch *300A2*
— Bericht zur Dekalogforschung *195.* 199. 220A3. 221/222. 224. 225A3. 225. 227. 233. 237. 288. 289. 293. 295. 296. 297. 302. 304
König, Ed., Das Deuteronomium *198A4.* 199. 200A1. *237.* 237
Kopf, L., in VT 8 (zum Problem des Diebstahls im AT) 299
Kraeling, E.G., The present status of the sabbath question *191f.* 290. 290A2. 293
Kraus, H.-J., Gilgal 11. *119.* 123
— Gottesdienst in Israel *192.* 209. 210

— Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments *2.* 2. *192.* 208A1
— Gesetz und Geschichte *97.* 103
— Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel 103. *192.* 208. 209
— Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament *140.* 140.
— Psalmenkommentar *140.* 225
Kremers, H., Dekalog, in EKL *192.* 202 A2. 303
— Die Stellung des Elterngebotes im Dekalog *192.* 206. 296
Krogmann, W., Heliand, Tatian und Thomasevangelium *149.* 168
Kruschke, G., Humor in der Kirche *65A2*
Kuhl, C., Die Entstehung des Alten Testaments *97.* 102. 116f. 121f. *192.* 210A1. 220. 229
Kuhn, K.H., Some observations on the Coptic Gospel according to Thomas *149* 157. 161. 166. 176
Kümmel, W.G., Die älteste religiöse Kunst der Juden *288A1*
— Das Erbe des 19. Jahrhunderts für die neutestamentliche Wissenschaft von heute *183.* 183
— Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage *183.* 183
— Diakritik zwischen Jesus v. Nazareth und dem Christusbild der Urkirche *183.* 183. 184
— Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme *181.* 181–183
Küster, O., Christlicher Lebensstil, insbesondere als Ausdruck der Freiheit *65A2*
Kutsch, E., Feste und Feiern II, in: RGG³ *140.* 140
— Gideons Berufung und Altarbau Jdc. 6, 11–24 *130.* 135
— Gideon, in: RGG³ *130.* 135
Kutter, H., Bilderbuch Gottes *75A3*

Labat, R., Hémérologies et Ménologies d'Assur *192.* 290A1
— Un almanach babylonien *192*
— Un calandrier cassite de jours fastes et néfastes *192*
Labib, P., Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo. Vol. I *149.* 150
La Bonnardière, A.M., Biblia Augustiniana II. Les Livres Historiques *2.*
Lambert, W.G., Rezension zu Soisalon-Soininen, J., Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches *25*
Lambert, G., Josué à la bataille de Gabaon *119.* 124
Lammert, F., τρόπαιον, in: Pauly Wissowa, II. Reihe, 13. Halbb. *41.* 41
Landmann, S., Der jüdische Witz – Soziologie und Sammlung 81. 82
Landsberger, B., Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer *290A1*
— in: Symbolae... Paulo Koschaker dedicatae 215A2. 215. 216
Langdon, St., Babylonian Menologies and the Semitic Calendars *192.* 290A1
Langeveld, M., Das Kind und der Glaube *339.* 357–358
Laridon, V., 1 Sam. 16,14–18,5 *137*
— De prophetia Nathan *137*
Lau, F., Erstes Gebot und Ehre Gottes als Mitte von Luthers Theologie *192.* 236
Leclercq, J., Grammaire et humour *80A3.* 80
— De l'Humor à l'Amour à l'école de saint Bernard *80A4.* 80
Lehmann, P., Die Parodie im Mittelalter *80A2.* 80
Lehrerzeitung, Allgem. dtsch. Lehrerzeitung X, Nr. 9 vom 1.5.1958 (Zur Erziehungsfrage in Israel) *241.* 265
Leipoldt, J., Ein neues Evangelium? *149.* 150
— Das Thomas-Evangelium *149.* 150. 156. 318. 331
Leschnitzer, A., Saul und David *241.* 258. 259
Leuba, J.L., s. Der heilige Wille Gottes
Lewy, I., Auerbachs neuester Beweis für den mosaischen Ursprung der Zehngebote widerlegt *192.* 303
— The Birth of the Bible *192.* 227

— The Growth of the Pentateuch *192.* 227. 303
Lewy, H. und J., The Origin of the Week and the oldest west asiatic Calendars *192.* 291
Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, 4. Bd. *90.* 90
— 2. Auflage, 5. Bd. *179.* 179
Lietzmann, H., Petrus und Paulus in Rom² 38. 44. 45. 52. 55A1. *60A3*
Lilje, H., Die Heiterkeit des Herzens *65A2*
Lods, A., s. Bible du Centenaire
— Israël des origines au milieu du VIII^e siècle *192.* 227A2
— Histoire de la littérature hébraique et juive *97f.* 110. *192.* 201. 218A2. 219A1. 222. 227. 281A2
Lohfink, N., Darstellungskunst und Theologie in Dtn. 1,6–3,29 *102*
Lovsky, F., Die christliche Hoffnung und das Geheimnis Israels *241.* 264
Lusseau, H., Le Cantique de Débora *130*

Maass, F., Zu den Qumrān-Varianten der Bücher Samuel *21.* 28
Maisler, B., Ancient Israelite Historiography *142.* 143
Majer-Leonhard, F., Christuszeugen aus Israel *241.* 266
Malamat, A., The War of Gideon and Midian *135*
Maliline, M., Puech, H.-Ch., Quispel, G., Evangelium Veritatis *149*
Manley, G. T., The Deuteronomic Redactor in the Book of Judges *130*
Margolis, M. L., The Book of Joshua in Greek *23.* 23
Masih, Yassa' abd al (Hrsg.), Evangelium nach Thomas, s. Guillaumont, A.
Massing, P. W., Vorgeschichte des politischen Antisemitismus *241.* 256. 257
Maynard, J.-A., s. Bible du Centenaire
Mazar, B., The Cities of the Priests and the Levites *119.* 129
McArthur, H. K. (Hrsg.), s. New Testament Sidelights
— The Gospel According to Thomas *338A*
McHardy, W. D., s. Roberts
McKenzie, J. L., The Dynastic Oracle: II Samuel 7 *137*
Médebielle, A., Les livres des Rois traduits et commentés *3.* 17. 18. 29
Meek, Th. J., Lapses of Old Testament Translators *192.* 235
— Hebrew Origins *192.* 216. 229. 235. 237. 238A1
— 1 Kings 20, 1–10 *142*
Meersch, J. van der, Problema de expugnatione Sichem ab Abimelech *130*
Meinhold, J., Der Dekalog *220A2*
— Zur Sabbatfrage *192.* 290A2
— Einführung in das AT *192.* 227
Mendelsohn, I., Samuel's Denounciation of Kongship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit *137*
Mendenhall, G. E., Ancient Oriental and Biblical Law *192.* 212. 212A1. 215. 216
— Convenant Forms in Israelite Tradition *192.* 212. 212A1 u. 3. 213
Menes, A., Die vorexilischen Gesetze Israels *192.* 222A3. 227. 282. 293. 302
Metzger, M. J., Gefangenschaftsbriefe *66A1.* 65. 66
Metzke, E., Handlexikon der Philosophie *74A3*
Meyer, Ed., Geschichte des Altertums II *293.* 293
Meyer, R., Auffallender Erzählungsstil in einem angeblichen Auszug aus der „Chronik der Könige von Juda" *142.* 146
— Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums *192.* 288
Michaelis, W., Das gnostische Thomasevangelium *149*
— Das Thomasevangelium (Calwer Heft *149*
Milik, J. T., Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda *21.* 30
— s. Barthélemy, D. (Qumran Cave I)
— s. Baillet, M. (Édition des fragments manuscrits de Qumrân)
Mohlberg, L. C., Osservazioni storico-antiche sull'iscrizione tombale di Novaziano *34.* 57. 58. 59. 60. 61. 61A1

— Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sog. „Memoria Apostolorum" an der Appischen Straße *34.* 46. 52. 58. 59. 59A1 u. 2. 60. 61
Möhlenbrink, K., Sauls Ammoniterfeldzug und Samuels Beitrag zum Königtum des Saul *137.* 139
— Die Landnahmesagen des Buches Josua *116.* 116. 120. 123
Mohrmann, Chr., A propos de deux mots controversés...: tropaeum nomen *34.* 42. 44
— Les origines de la latinité chrétienne à Rome *49A1*
Moir, I.A. Two LXX Palimpsest Fragments *21*
Molin, G., Elijahu, der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und der Christenheit *142.* 146
Möller, W., Grundriß für Alttestamentliche Einleitung *192.* 230
Montgomery, J.A., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings *3.* 4. 5. 31. 143
Morgenstern, J., Decalogue *192*
— The Decalogue of the Holiness Code *192.* 224. 225
Mowinckel, S., Le Délcalogue *195.* 195f. 207. 216. 217. 218A4. 225. 282. 283
— Wann wurde der Jahwäkult in Jerusalem offiziell bildlos? *192.* 282. 283
— Zur Geschichte der Dekaloge *193.* 216. 218. 219. 224. 225A4. 227
— Natanforjettelsen 2. Sam. Kap. 7 *137.* 140
— Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13–19 *119.* 126. 127
— Psalmenstudien I *289.* 289
— Psalmenstudien II *140.* 140
Moyne, J. Le, Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem *142.* 146
Mulder, H., De ontstaanstijd van de beide aanhangsels van het boek Richteren (cap. 17–21) *130.* 12
Mulert, H., Der vergnügte Theologe *66A6.* 66. 67
Müller, M. von, Israel und Ismael *241.* 265
Munck, J., Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium *338A*
Murtonen, A., Some Thoughts on Judges XVII sq. *130*
Myers, J.M., The Book of Judges *3.* 8. 16

Nagel, W., Neuer Wein in alten Schläuchen *149*
Napier, B.D., The Omrides of Jezreel *142*
Neher, A., Moïse et la vocation juive *193.* 230. 231
Das Neue Testament neu übertragen mit neuen Überschriften und neuen Erklärungen zwischen den Versen von H. Bruns *94.* 94. 95
New Testament Sidelights 180. 180. 181
Nielsen, E., Shechem. A Traditio-Historical Investigation *119*
Nock, A.D., A vision of Mandulus Aion *50A2*
Nöldeke, O., Die Chronologie der Richterzeit *101.* 101
— (Hrsg.), s. Busch, W.
North, Ch.R., The Essence of Idolatry *193.* 222. 238. 286. 286A2
— The Derivation of Sabbath *193.* 291 A1. 292. 294
Noth, M., Die Gesetze im Pentateuch *193.* 209. 234A2. 287A2. 305A1.
— Das System der Zwölf Stämme Israels *225A4*
— Gott, König und Volk im Alten Testament *136.* 136
— Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab *119.* 123. 125
— Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuabuches *119.* 126. 127. 128. 129. 136
— Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels *119.* 123
— Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches *125.* 125
— Überlieferungsgeschichtliche Studien I. *98.* 99. 100. 101. 102. 103. 104. 106. 107*f.* 113. 114. 116. 117. 118. 136
— Überlieferungsgeschichte des Pentateuch *98.* 114. *218.* 218. 222

— Zur Geschichtsauffassung des Deuteronomisten *98*
— Geschichte Israels *102*, *209A3*, 227A2
— Das Buch Josua *3*. 5. 15. 16. 17. 24. 113. 121. 124. 129
— Das Amt des „Richters Israels" *130*. 135. *193*. 209
— Die Bewährung von Salomos „Göttlicher Weisheit" *142*. 146
— David und Israel in II Samuel 7 *137*. 140. 141
— Das zweite Buch Mose. *193*. 202. 203. 211A1. 217. 218. 221A1. 222. 222A1. 223. 227. 228. 233. 238. 287. 289A2. 294. 295. 298. 299. 300A1 u. 3. 303. 304
Nothmann, H., Die religiöse Situation im Nachkriegsdeutschland, s. Ganther H. (Hrsg.)
Nötscher, F., Josua / Das Buch der Richter *3*. 6. 7. 8. 9. 24. 101
Nowottnick, G., Humor im Gottesreich *67A1*. 67
Nübel, H.U., Davids Aufstieg in der Frühe der israelitischen Geschichtsschreibung *137*. 138. 139
Nyberg, Das textkritische Problem des AT am Hoseabuch demonstriert *29*. 29
— Studien zum Hoseabuch *29*. 28

Obbink, H.Th., Jahwebilder *193*. 283
Oberhuber, K., Zur Syntax des Richterbuches *130*
O'Doherty, E., The Literary Problem of Judges 1,1–3,6 *130*
Orlinsky, H.M., The Kings-Isaiah Recensions of the Hezekiah Story *21*. 31
Osswald, E., Moses, in: RGG³ 234
Östborn, G., Jahweh's Words ans Deeds *115*
Östreicher, Das deuteronomische Grundgesetz *146*. 146
Otto, G., Verkündigung und Erziehung *339*. 340. 340A1. 359f.
Out of every Nation. A short report of the work of Church Missions to Jews 1949 bis 1952 *241*. 267
Overbeck, F., Geistlicher Witz. Von der Bibel und ihrer Auslegung VI *78A2*. 78
Oyen, H. van, Die geistige Bedeutung des Judentums *241*. 264

Pädagogisches Lexikon, hrsg. von H.H. Groothoft und M. Stallmann *339*. 367–369
Patrologiae Cursus Completus 186. 186 bis 188
Payne, J.B., A Critical and Comparative Study of the Sahidic Coptic Texts of the First Book of Samuel *21*. 30
— The Sahidic Coptic Text of I Samuel *21*
Pedersen, J., Israel its Life and Culture III/IV 132. *193*. 290A2
Peters, C., Zur Herkunft der Pešiṭta von 1. Sam. *21*. 30
Peterson, E., Über das Petrusgrab *46*
Petuchowski, J.J., A Note on W. Kessler's „Problematik des Dekalogs" *193*. 237. 299
Pfeiffer, R.H., Introduction to the Old Testament *98*. 99. 101. 103. 109. *193*. 220. 222. 227. 298. 303
— The Books of the Old Testament *98*. 101
— The Hebrew Iliad *109*. 109
Piatti, T., Una nuova interpretazione metrica, testuale, esegetica del Cantico di Dèbora *130*. 133
Picard, G. Ch., Les Trophées Romains *42*. 42. 42A2
Pirot, L. – Clamer, A. (Hrsg.), La Sainte Bible. *2*. 16. 17
— Ibid., Tome I/2 Exode *193*. 196. 197. 218A2. 234A2. 238. 238A1. 285A1. 294. 295. 298. 303
Pivčevič, E., Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard *74A6*
Ploeg, J. van der, Les manuscrits du Désert de Juda *21*
Plöger, O., Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk *98*. 100
Poebel, A., Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Pers. sing. in den

westsemitischen Inschriften und im AT *193*. 234 234A3. 235
Poliakov, L., L'histoire de l'Antisémitisme. Du Crist aux Juits de Cour *241*. 255f.
— u. *Wulf, J.*, Das Dritte Reich und die Juden *241*. 243
Pollard, W.G., s. Pfeiffer, R.H., The Hebrew Iliad
Porter, J.R., The Interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII *137*. 140
— Some Considerations on the Structure of the Book of Judges *130*
Power, E., Josue 5, 9 and the Institution of Circumcision *119*
Prado, J., El exterminio de la familia de Saúl *137*. 141
Pretzl, O., Septuagintaprobleme im Buch der Richter *25*. 25
Prigent, P., L'évangile selon Thomas *149*
— Ce que l'oeil n'a pas vu. I Cor 2, 9 *149*. 163
Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the OT *212A2*. 216
Procksch, O., Theologie des AT's *193*. 218A2 u. 3. 221. 233. 238A2. 285. 291. 296. 298. 303. 304
Puech, H.-Ch., Evangelium Veritatís, s. Maliline, M.
— Evangelium nach Thomas, s. Guillaumont, A.
— Un logion de Jésus sur bandelette funéraire *149*. 172
— Das Thomasevangelium, in: E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen *149*. 153. 155. 172. 178
Purdy, A. C., Essays in Honour of A.C.P. s. New Testament Sidelights
Pury, R. de, s. Der heilige Wille Gottes

Quispel, G. (Hrsg.), Evangelium nach Thomas, s. Guillaumont, A.
— Evangelium Veritatis, s. Maliline, M.
— L'Évangile selon Thomas et les Clémentines *149*. 166. 167f.
— L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron *149*. 165. 166. 167f. 169
— Some Remarks on the Gospel of Thomas *149*
— L'Évangile selon Thomas et le „Texte Oriental" du nouveau Testament *149*
— The Gospel of Thomas and the New Testament *149*. 162. 163. 164. 165. 166. 167f. 173
Quervain, A. de, s. Der heilige Wille Gottes
— Das Gesetz Gottes *193*
— Die Heiligung. Ethik *193*
Quecke, H., Das Thomas-Evangelium. Übersetzung. In: Evangelium aus dem Nilsand *149*. 153. 154. 323
— Het evangelie volgens Thomas. Inleiding en commentaar *149*

Rabast, K., Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz *193*. 202. 202A2. 209A2. 210A1. 234A2. 299
Rabin, Ch., The Dead Sea Scrolls and the History of the O.T. Text *21*. 27
Rabinowitz, J.J. u. Moran, W.L., in: Journal of Near Eastern Studies 18 298. *298A1*
Rad, G. von, Zelt und Lade 197A2
— Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes *193*. 294A1
— Das Bilderverbot im AT *193*. 285. 286
— Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs *115*. 115. 193. 208. 209A1 214. 217
— Das erste Buch Mose Kap. 1 bis 12, 9 *193*. 295
— Theologie des AT's I. *98*. 103. 115. 117f. 136. 140. *193*. 197A2. 201. 208A3. 208. 209A1 u. 4. 211. 221. 229. 238. 239. 287. 288. 289. 290
— Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel 130. *137*. 141
— Deuteronomium-Studien 98. 103. 115 *197*. 197
— Hexateuch oder Pentateuch? *98*. 115
Rahner, K. (Hrsg.), s. Lexikon für Theologie und Kirche
Ramseyer, J.-Ph., s. Der heilige Wille Gottes
Rauch, K. – Schröder, Chr.M., Heilige Heiterkeit. Anekdoten und Geschich-

ten aus dem Leben der Geistlichkeit beider Bekenntnisse 67. *67A2.* 68
— Hirten und Lämmer *67A2.* 67. 68
Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von Th. Klauser, 26. bis 35. Lieferung *89.* 89
Rehm, M., Die Bücher Samuel / Die Bücher der Könige *3.* 6. 7. 8. 9. 29
Reichmann, E.G., Flucht in den Haß *241.* 258
Reiser, W., Eschatologische Gottessprüche in den Elisa-Legenden *142*
Reitlinger, G., Die Endlösung *241.* 243. 244
Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, hrsg. von K. Galling, Bd. IV *83.* 83. 84
Rengstorf, K.H., Die Stadt der Mörder (Mt 22, 7) *149.* 174
— Gustav Dalmans Bedeutung für die Wissenschaft vom Judentum *241.* 266
— Leo Baeck. Eine geistige Gestalt unserer Zeit 242. 250
Reventlow, H. Graf, in: TZ 15, 1959 199A1
— in: VT 10 210A1
Reymond, Ph., L'amour de Dieu dans le don de la loi *193.* 208. 210
Ricciotti, G., Geschichte Israels I *193.* 233
Robert, A., s. Introduction à la Bible
Roberts, C. H. (– *McHardy, W. D.*), The Antinoopolis Papyri, Part I *21.* 31
Robertson, E., Samuel and Saul *137*
— The Period of the Judges *130*
Rommel, O., Die wissenschaftlichen Bemühungen um die Analyse des Komischen *74A1*
Roques, R., Gnosticisme et Christianisme: L'Évangile selon Thomas *149*
Rost, L., Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids *106.* 111. *138.* 140. 141
— Josuabuch, in: RGG³ *98.* 117
— – *Sellin, E.,* Einleitung in das Alte Testament *98.* 99. 101. 103. 110. 116f. 121f.
Roussel, L., Le livre de Josué. Chapitres 1–12. Texte, Traduction, Commentaire *3.* 18
Roth, C., Der jüdische Beitrag zu Kultur und Zivilisation, s. Ganther, H. (Hrsg.)
Rowley, H.H., The Growth of the Old Testament *98.* 101. 110
— From Joseph to Joshua *100.* 100
— The Danite Migration to Laish *130*
— The Re-Discovery of the Old Testament *193.* 232A2
— From Joseph to Joshua *193*
— Moses and the Decalogue *193.* 198A1. 218A1 u. 2. 219A1. 220. 221A1. 222. 232. 233. 284A1. 284. 293
—The Faith of Israel *193.* 222A2. 232A2. 284A2. 293A3
— Mose und der Monotheismus *193.* 222A2. 238A1
Rudolph, W., Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja (2 Kön 11) *142*
— Textkritische Anmerkungen zum Richterbuch *21.* 24. 31. 133
— Zum Text der Königsbücher *21.* 31
— Chronikbücher *28.* 29. 31. 129
— Der Aufbau von Exodus 19–34 *193.* 219A2
— Der Elohist von Exodus bis Josua *106.* 110. 113. 120. *193.* 219. 221
— In: *Ruf in die Welt* 6/1958 *242.* 262
Ruwet, J., Quomodo concilientur picturae synagogarum cum lege Mosaica *193.* 288

La Sacra Bibbia, hrsg. v. Garafalo, S. *2.* 18
Šanda, A., Moses und der Pentateuch *223.* 223
Sauber, K.R., Die Abstraktion im israelitischen Recht *194.* 210. 227
Säve-Söderbergh, M.T., Evangelium veritatis och Thomasevangeliet *149*
Saydon, P.P., The Crossing of the Jordan *119.* 123
Schäfer, K.Th., Das neuentdeckte Thomasevangelium *149/150*

Scharbert, J., Formgeschichte und Exegese von Ex. 34, 6f. und seiner Parallelen *194.* 204. 204A1. 205. 205A1. 206
— Aufsatz in BZ über das Verbum PQD *204A1*
— Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt *205A3*
Schildenberger, J.B., Der Stillstand von Sonne und Mond in Jos. 10, 12 ss. *119f.*
— Zur Einleitung in die Samuelbücher *137.* 138
Schippers, R., Het evangelie van Thomas. Apocriefe woorden van Jezuz. Vertaling, inleiding en kommentaar *150.* 154. 165. 309. 310. 315. 316. 318. 319. 321. 322. 325. 329. 330. 333. 335
— Het Evangelie van Thomas een onafkankelijke Traditie? *150*
Schlichting, G., s. Schmidt, G., Das AT im kirchl. Unterricht
Schlink, M.B., Israel mein Volk *242.* 261. 262
— Israel - Gottes Frage an uns *242.* 262
— Israel-Gebet *242.* 262
Schmid, C., Geleitwort zu Landmann, Der jüdische Witz 81. 82
Schmid, J., Septuagintageschichtliche Studien zum 1. Samuelbuch *21*
Schmid, Seb., Appendix chronologica ad librum Judicum *100.* 100
Schmidkunz, W., Marterln und Grabinschriften *68A2.* 68. 69
Schmidt, G., Das AT im kirchlichen Unterricht *339.* 340. 348–350
Schmidt, H., In: Gunkel-Festschrift 197. 200. 203A1. 206. 206A1 u. 2. 220. 220A6. 226. 227. 295. 296
Schmökel, H., Biblische „Du sollst"-Gebote und ihr historischer Ort *194.* 217
Schneemelcher, W., Neutestamentliche Apokryphen, s. Puech, H.-Ch., Das Thomasevangelium
Schneider, A.M., Die Memoria Apostolorum *54A1.* 56A2. 59A1
Schneider, H., Exodus *194.* 221. 233. 303
— Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran *194.* 198. 211.
Schoedel, W.R., Übersetzung des Thomasevangeliums in: Grant/Freedman: Secret Sayings *150.* 153. 154. 323
— Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas *150.* 178
Schpeps, H.-J., Jüdischer Glaube und jüdisches Gesetz heute, s. Ganther, H. (Hrsg.)
Schomerus, H., Die Tugend der Heiterkeit *65A2*
Schousboe, J., Om begrebet humor hos Sören Kierkegaard *74f.A6*
Schrade, H., Der verborgene Gott *194.* 283. 284f.A4 287
Schreiner, H., Evangelische Pädagogik und Katechetik *339.* 339. 343–346. 347
Schreiner, J., Septuaginta-Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie *21.* 25. 26
Schrenk, G., Sabbat oder Sonntag? *194.* 199. 233. 295.
Schubert, K. (Hrsg.), s. Botterweck *G.J.*
Schuler, E. von, Hethitische Dienstanweisung für höhere Hof- und Staatsbeamte *215A1.* 215A1
Scott, R.B.Y., Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel *142.* 146
Segal, M.H., ספרי שמואל *3.* 20
Segert, St., Bis in das dritte und vierte Glied *194.* 205. 205A2
Seidler, M., Zum Selbstverständnis des Judentums, s. Werkhefte katholischer Laien
Seidmann, J.A., s. Elizur, J.
Sellin, E., Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I *201A2.* 201. 227A1. 303
— Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte *194.* 227. 284f.A4. 302
— –*Rost*, Einleitung in das AT *194.* 208. 210A1. 218A2. u. 3. 220A4. 221. 227. 284
Selms, A. van, The Best Man and Bride *130*
Shmueloff, J., Ein Israeli über Israel *242.* 265
Simon, M., La Prophétie de Nathan et le Temple *29. 137*

Simons, J., „Landnahme" en „Landesausbau" in de israelietische traditie *120*. 122
— The Structure and Interpretation of Josh XVI–XVII *120*. 128. 129
— The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament *120*
Simpson, C.A., The Early Traditions of Israel *98*. 104. 105. 106. 123. *194*. 218A2
— Composition of the Book of Judges *98*
Sizoo, J.R., The Book of Joshua, s. Bright, J.
Skehan, P.W., The Qumran Manuscrits and Textual Criticism *22*. 26. 30
— s. Baillet, M. (Édition des fragments manuscrits de Qumrân)
Slotki, I.W., Kings *3*
Slotki, J.J., Joshua and Judges, s. Freedman, H.
Smend, R., Lehrbuch der altt. Religionsgeschichte *281A2*. *302*. 302
Smith, J.M.P., The Origin and History of Hebrew Law *194*. 201A1
Smith, M., The So-Called „Biography of David" in the Books of Samuel and Kings *137*. 141
— The report about Peter in I Clement 5,4 *34*. 37f.A2
Snaith, N.H., The Jewish New Year Festival *194*. 291A1
— The Old Testament and Modern Study *1*. 1
— Notes on the Hebrew Text of I Kings XVII–XIX and XXI–XXII. *142*
— The First and Second Books of Kings *3*. 16
— Notes on the Hebrew Text of 2 Samuel XVI–XIX *137*
Sockman, R.W., s. Snaith, N.H.
Soisalon-Soininen, I., Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches *22*. 25
— Uusi Septuaginta-löytö (Ein neuer Septuaginta-Fund) *22*
—Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta *22*
Soyter, G., Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute. *79A2*. 79
— Humor und Satire in der byzantinischen Literatur *79A4*. 79. 79A5
Sperber, A., New Testament and Septuagint *22*
— Specimen of a Targum Edition *22*. 23. 24
— The Bible in Aramaic II 22. 24
Spiegel, Sh., A Prophetic Attestation of the Decalogue *194*. 226
Stade, B., Biblische Theologie des AT's *298*. 298
Stallmann, M., Christentum und Schule *339*. 340. 360–363
— (Hrsg.), s. Pädagogisches Lexikon
Stamm, J.J., Sprachliche Erwägungen zum Gebot „Du sollst nicht töten" *194*. 297
— Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung *194*. 196. 198. 199. 206. 207. 207A1. 227A1. 239. 289. 297. 301A2. 302. 304A2. 304
— Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines *194*
— Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel *242*. 265. 266
Staples, W.E., The Third Commandement *194*. 227A2. 290
Starcky, J., s. Baillet, M. (Édition des fragments manuscrits de Qumrân)
Steinel, K., Und Gott schreibt auch auf krummen Linien grade *68A1*. 68
Steinle, W., Die Juden *242*. 262. 263
Steinmann, J., Les plus anciennes Traditions du Pentateuque *194*. 208A2. 222. 223. 232. 238
— La geste d'Elie dans l'Ancien Testament *142*. 146
Stenzel, M., Das erste Samuelbuch in den lateinisch erhaltenen Origineshomilien zum Alten Testamente *22*
Sterling, E., Er ist wie du *242*. 257. 258
Steuernagel, C., Das Deuteronomium *200A1*
— Lehrbuch der Einleitung in das AT *220*. 220. 227
Stock, H., Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht *339*. 340. 350–353
Stoebe, H.J., Anmerkungen zu 1. Sam. 8,16 und 16.20 *138*

— Noch einmal die Eselinnen des Kîš (1 Sam IX) *138*. 139. 140
— Die Einnahme Jerusalems und der Ṣinnôr *138*
— David und Mikal *138*
— Die Goliathperikope 1. Sam. XVII 1–XVIII 5 und die Textform der Septuaginta *22*
— Das achte Gebot *194*. 300. 301
Strecker, G., Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen *36A3*. 36. *150*. 165
Strugnell, J., s. Baillet, M. (Édition des fragments manuscrits de Qumrân)
Stummer, F., Die Vulgata zum Canticum Annae *22*
Styger, P., Römische Märtyrergrüfte *56A1*. 56
Stys, St., „Benedixit diei septimo et sanctificavit illum" (Gen. 2. 3) *194*
Suess, W., Der Heilige Hieronymus und die Formen seiner Polemik *79A1*. 79
Sukenik (Yadin), Y., „Let the young men, I pray thee, arise and play before us" *138*
Sulzbach, W., Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses *242*. 259. 260
Szabó, A., Sabbat und Sonntag *194*. 295

Tailliez, F., Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe *34*
Tamisier, R., Le livre des Juges traduit et commenté *3*. 4. 100. 131
Taschenbuch für das Wissenschaftliche Leben 179. 179
Taube, O. von, Die Heiterkeit der Heiligen *65A2*
Täubler, E., Biblische Studien. Die Epoche der Richter *130*. 130. 131
Theunissen, M., Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard *74A6*
Thils, G., De solis institutione secundum Josue 10, 12–14 *120*
Till, W., New Sayings of Jesus in the recently discovered Coptic „Gospel of Thomas" *150*. 322
— Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften. In: Evangelium aus dem Nilsand *150*. 151. 152. 153
— (Hrsg.), Evangelium nach Thomas s. Guillaumont, A.
Toynbee, J.M.C., Graffiti beneath St Peter's. Prof. Guarducci's Interpretations *34*. 50. 51. 52. 57
— Besprechung von: J. Carcopino, De Pythagore aux Apôtres *34*. 48A3
— The Shrine of St. Peter and its Setting 48A2
— *u. Ward Perkins, J.B.*, The Shrine of St. Peter an the Vatican Excavation 52
Tur-Sinai, N.H., Sabbat und Woche *194*. 291. 292
— The Ark of God at Beit Shemesh (1 Sam VI) and Peres 'Uzza (2 Sam VI; 1 Chron XIII) *138*

Ubach, B., Josuè-Jutges-Rut *3*. 20. 24. 26. 122. 124.
— I i II de Samuel *3f*. 20. 29
— I i II dels Reis *4*. 20. 101
Uhlhorn, G., Die christliche Liebestätigkeit *86*. 86
Uhsadel, W., Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre *339*. 339. 340 bis 343
Unnik, W.C. van, Openbaringen uit egyptisch zand *150*. 152. 153. 329
— Evangelien aus dem Nilsand *150*. 153

Vaccari, A., De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine *194*
Vaux, R. de, Les Livres des Rois *4*. 18
— Les Livres de Samuel *4*. 18. 29
— (Hrsg.), La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem *4*, s. auch *Bible de Jérusalem*
— Les Institutions de l'Ancien Testament I/II *128*. *194*. 208A2. 213A1. 229. 290. 291A1. 292. 295. 296
— Les Prophètes de Baal sur le Mont Carmel *142*. 145
— Le cycle d'Elie dans les Livres des Rois *142*. 146
— Rezension über Josuakommentar von M. Noth *122*. 122

Vidler, A. R., On resuscitating the Decalogue *194*
Vincent, L.-H., Les bassins roulants du Temple de Salomon *142*
Vincent, A., Le Livre des Juges. Le livre de Ruth *4*. 18. 26. 101
Vischer, W., Das Christuszeugnis des Alten Testaments, 2. Teil: Die Propheten, 1. Hälfte: Die früheren Propheten *4*. 11
— L'Ancien Testament témoin du Christ. II. Les premiers prophètes *4*
Vischers, Fr. Th., Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen *77A2*. 77A2
Visser't Hooft, W. A., s. Der heilige Wille Gottes
Voeltzel, R., Le rire du Seigneur *77A3*. 77. 78
Vogel, H., Der lachende Barth *72A1*
Vogt, E., Textus praemasoreticus ex Qumrān *22*. 26f.
— Hat Šabbat im AT den Sinn von Woche? *194/195*. 293
Vögtle, A., Der Petrus der Verheißung und Erfüllung *34*
— Jesus und die Kirche *34*
Vollborn, W., Die Chronologie des Richterbuches 102. *130*
Volz, P., Mose und sein Werk *195*. 211. 231. 237A2. 238A1. 286. 289. 294. 302. 304A1
— Prophetengestalten des AT's *195*. 231A1. 236. 286A1. 294
Voogt, H., A Critical and Comparative Study of the Old Latin Version ot the First Book of Samuel (ungedruckte Diss.) *22*. 30
Vriezen, Th. Ch., Litterair-historische vragen aangaande de Dekaloog *195*. 197A1. 217. 219A3. 222. 224. 233A1
— Kalender en Sabbat *195*
— Oud israëlitische geschriften *98*. 101. 112. 113. *195*. 201A4. 219. 219A3. 222. 223. 225A2. 233
— De Compositie van de Samuël-Boeken *112*. *138*. 138
— Theologie des AT's in Grundzügen *195*. 217A1. 233. 233A1. 236
Walker, J. L., The Axiology of the Books of Kings *142*
Walther, A., Das altbabylonische Gerichtswesen *301A1*
Ward Perkins, J. B., A Roman Cemetery newly discovered in the Vatican etc. *34*. 39f.A1
Waterman, L., Some historical and literary consequences of probable displacement in 1 Kings 1–2 *142*
Watzinger, C., Denkmäler Palästinas II *288A1*
Wavell, Lord, The Good Soldier *135*
Weber, M., Aufsätze zur Religionsgeschichte III *293*. 293
Weber, O. (Hrsg.), s. Evangelisches Kirchenlexikon
Weber, R., Les interpolations du livre de Samuel dans les mss. de la Vulgate *22*
Wehrli, M., Wolframs Humor *80A5*. 80
Weidner, E., Archiv für Orientforschung 17. 290
— Hof- und Haremserlasse assyrischer Könige *215A1*
Weiser, A., Samuels „Philister-Sieg" (1 Sam VII) *138*. 139
— Einleitung in das Alte Testament *98*. 101. 112. 116. 121. *195*. 208. 210A1. 218A2 u. 3. 221. 229
— Das Deboralied *130*. 134. 135
Welch, A. C., Deuteronomy *195*. 230
Wellek, A., Zur Theorie und Phänomenologie des Witzes *74A2*
Wellhausen, Die Composition des Hexateuch³ 223. *223A2*
Werkhefte katholischer Laien XII, 1958, Heft 2 *242*. 264
Westermann, C., Umstrittene Bibel *179*. 179. 180
Wevers, J. W., A Study in the Textual History of Codex Vaticanus in the Book of Kings *22*. 31
— Principles of Interpretation Guiding the Fourth Translator of the Book of Kingdoms *22*. 30
— Exegetical Principles Underlying the Greek Text of 2 Sam 11.2 – 1 Kings 2.11 *22*. 30
— Septuaginta-Forschungen *22*. 30
— Double Readings in the Book of

Kings *22*. 31
A Study in the Hebrew Variants in the Book of Kings *22*. 31
— Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings II 12–XXI 43 *22*. 30
White, H.E.G., The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus *155*
Whitley, C.F., The Sources of the Gideon Story *130*. 135
Widengren, G., Sakrales Königtum im Alten Testament *140/141*. 140. 141
Wiese, Zur Literarkritik des Buches der Richter *105*. 105. 106
Wildberger, H., Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums *138*. 139
Wilde, A. de, Die Bibel – kein Buch mit sieben Siegeln *90*. 90. 91
Wildmann, W., s. Rauch, K. – Schröder, Chr.M., Heilige Heiterkeit
Der heilige Wille Gottes. Das christliche Leben im Lichte der Zehn Gebote. Mitarbeiter: Brunner, E., Brütsch, Ch., Leuba, J.L., Pury, R. de, Quervain, A. de, Ramseyer, J.-Ph., Visser't Hooft, W.A. *189/190*
Wilson, R.McL., The coptic „Gospel of Thomas" *150*. 155
— „Thomas and the Growth of the Gospels" *150*. 173. 175
Studies in the Gospel of Thomas *150*. 173. 306. 307. 322. 329. 330. 335
Wiseman, D.J., The Vassal-Treaties of Esarhaddon *214A1*
Wittenberg, M., Jüdische Existenz nach Leo Baeck *242*. 250
Woelcke, K., Beiträge zur Geschichte des Tropaions *41*. 41. 42A1
Wolf, S., Evangelische Unterweisung und innere Schulreform *339*. 340. 353–355
Wright, G.E., Biblische Archäologie *284*. 284
— The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1 *120*
— s. Cross Jr., F.M.
Würthwein, E., Der Sinn des Gesetzes im AT *195*. 210
— Gesetz im AT, in: RGG³ *210A2*
— Der Text des AT's *198A1*

Young, E.J., An Introduction to the Old Testament *195*. 230
— The Alleged Secondary Deuteronomic Passages in Jos *120*

Ziegler, J., Rezension zu: Soisalon-Soininen, J., Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches *25*
Zimmerli, W., 1. Mose 1–11 *195*. 295
— Das zweite Gebot *195*. 203. 204A2. 204. 287
— Ich bin Jahwe *195*. 204. 209A2. 210. 226A2. 226. 235. 236
— Das Gesetz im AT *195*. 209A2. 210A2. 214. 214A1
— Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche *236A1*
— Kommentar zu Hesekiel 225. 226A3
— Das Alte Testament als Anrede *103*. 103
Zimmermann, F., Reconstructions in Judges 7, 25–8, 25 *130*
Zobel, H.-J. (Hrsg.), s. Täubler, E., Biblische Studien
Zolli, I., Note on Hosea 6,5 *195*. 226A1
Zorell, Lexikon hebraicum et aramaicum in VT *237*. 237. 304

GTU Library
3 2400 00296 3514

Theologische rundschau n.f.v.27
1961

[redacted]

[redacted]

THREE DAY
CIRCULATION